JKM LIBRARY
BX9422.C168
Calvinstudien : Festschrift zum 400. Geb
3 9968 02649 2325

VIRGINIA LIBRARY

McCORMICK
THEOLOGICAL SEMINARY
CHICAGO
826 Belden Avenue

CALVINSTUDIEN

FESTSCHRIFT
ZUM 400. GEBURTSTAGE JOHANN CALVINS

UNTER REDAKTION VON LIC. DR. BOHATEC

HERAUSGEGEBEN VON DER

REFORMIERTEN GEMEINDE ELBERFELD

MIT BEITRÄGEN VON

J. BOHATEC, W. HOLLWEG, W. KOLFHAUS, J. NEUENHAUS,
H. STRATHMANN, TH. WERDERMANN

VIRGINIA LIBRARY
MCCORMICK
THEOLOGICAL SEMINARY

LEIPZIG
VERLAG VON RUDOLF HAUPT
1909

30682

VIRGINIA LIBRARY
MCCORMICK
THEOLOGICAL SEMINARY

BX
9422
C168

VORWORT

Zur Herausgabe der vorliegenden Sammlung hat sich unsere Gemeinde, die größte reformierte Deutschlands, entschlossen, nachdem ihr bekannt geworden war, daß keine ähnliche Festschrift geplant wird. Die Abhandlungen, die fast alle aus der Feder unserer Pfarrer und der ehemaligen Mitglieder unseres Kandidatenstiftes stammen, sollen eine Apologie des großen Organisators und Vollenders des Protestantismus sein. Calvin würde zwar jede persönliche Ehrenbezeugung ablehnen und vom Geschöpf auf den Schöpfer hinweisen. Hat er sich aber immer für ein Werkzeug Gottes gehalten und als solches seine Person und sein Werk verteidigen müssen, so gedenken wir mit diesen bescheidenen Beiträgen Gott zu loben, zu dessen Ehre allein Calvin gedacht und gelebt hat.

Elberfeld, im Juni 1909.

Lic. Dr. J. Bohatec.

33167

BX
9418
C168

INHALT

Seite

Johannes Neuenhaus: Calvin als Humanist 1

W. Kolfhaus: Der Verkehr Calvins mit Bullinger . . . 27

Dr. Walter Hollweg: Calvins Beziehungen zu den Rheinlanden 125

Lic. theol. H. Strathmann: Die Entstehung der Lehre Calvins von der Buße 187

cand. theol. Th. Werdermann: Calvins Lehre von der Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung 246

Lic. Dr. J. Bohatec: Calvins Vorsehungslehre 339

Calvin als Humanist.

Dargestellt an seinem Bildungsgange und an seinem Wirken[1]

von

Johannes Neuenhaus,

Pastor an der reformirten Gemeinde Elberfeld.

Motto:

Gott zumeist ist uns das Maß aller Dinge, vielmehr als, wie die Sophisten sagen, irgend ein Mensch. Plato, in den Gesetzen 716c.

Der Einfluß des Humanismus auf die vier großen Reformatoren war doch ein sehr verschiedener. Empfänglich dafür finden wir sie zuerst, vielleicht darf man sagen, alle gleichermaßen. Aber ihre Naturen waren nicht gleichgeartet für das innerliche Verarbeiten dieser mächtigen Geistesströmung ihrer Zeit. Schließlich überwog bei ihrer jedem das religiös-kirchliche Interesse das an der rein menschlichen Bildung. Doch zeigt sich auch hier Verschiedenheit. Melanchthon in den trüben Tagen seines Verzagens an der Kirchengestalt, seines Ärgernisses an den Theologen, neigt stark zur Beschränkung auf klassisch-philologische Studien, so daß Luther ihn nur mit Mühe von diesem Humanismus der Gelehrsamkeit im Sinne eines Erasmus zurückhalten kann.[2] Zwingli gerät in rationalisierende Konzessionen an die Helden der Antike,[3] gelegentlich auch in pantheisierende Spekulation,[4] länger doch auch mit Erasmus in vertrautem Verkehr als die andern.[5] Luther zieht mit genialem Instinkt aus dem Humanismus alles an sich, was sich

---

1) Vgl. Ref. Kztg. 1909 Nr. 1, 2.

2) Corp. Ref. I p. 606, 677. Vgl. Hase, Kgsch. 11. Aufl. S. 372.

3) Zwinglii Christianae fidei brevis et clara expositio Opp. IV p. 65.

4) Zwinglii Opp. IV p. 79—144, bes. p. 88.

5) Zwinglii Op. VII. S. 308. Vgl. Schweizer, Die protest. Zentraldogmen I. S. 76.

mit seinem reichen, weltoffenen Gemüt eint, ohne doch von dem geistigen Zuge, der nach wissenschaftlichem Erkennen strebt, durchaus ergriffen zu sein.[1] Bewußt und groß, wie er war, hat er diesen Mangel nie verhehlen wollen, vielmehr bei Auseinandersetzungen mit Freund und Gegner sich mitunter derb, unbekümmert- und eigensinnig-rückständig gezeigt.[2] Calvin endlich, alle humanistischen Bildungsstoffe in sich aufnehmend, hat diese seinem starken Gottesbewußtsein dienstbar zu machen gesucht und die von ihnen drohenden Gefahren kraftvoll gemieden. Dabei trat griechischer Geist hinter christlichem mehr und mehr zurück, doch hat er den in der Jugend erworbenen Ruhm eines ausgezeichneten Humanisten [3] bis ans Ende behauptet.

Ein Nachweis darüber soll im folgenden versucht werden.

I.

In den bekannten launigen Versen hat Goethe seine Eigenart auf die der Eltern zurückgeführt. Es wäre von großem Interesse, wenn wir das bei allen andern bedeutenden Männern könnten. Besonders psychologisch wertvoll wäre es, die feine Bemerkung eines Pastoraltheologen bestätigt zu finden: ein Diener Christi müsse wie Timotheus eines griechischen Vaters und einer jüdischen Mutter Sohn sein. In gewissem Betracht läßt sich das wohl von Calvin sagen. Der geistige Zug in ihm zum gelehrten Wissen war väterliches Erbe, die religiöse Natur, die heilige Ehrfurcht vor der beständigen Gegenwart Gottes, mütterliches.[4] Bereits über seiner Kindheit ist ein vorsehungsvolles Walten erkennbar. Der Vater, Gerhard Cauvin, kirchlicher Justitiar, zugleich Sekretär des Bischofs in Noyon, scheint trotz seiner amtlichen Stellung zu dem in der Stadt zahlreich vertretenen Klerus in freundschaftlichen Beziehungen nicht gestanden zu haben. Der schlaue Picarde hat das anfänglich zu verbergen gewußt, um seinem Sohne Johann die

1) Vgl. Köstlin, Luthers Theologie I. S. 15 ff.

2) Brief an Mutian v. J. 1516. — Zimmermann, Geist aus Luthers Schriften; Artikel: Erasmus und Melanchthon.

3) Mignet, Einführung der Reformation in Genf, übers. von Stolz S. 91. Vgl. Schweizer, Die Glaubenslehre der Ev.-Ref. Kirche I. Bd. S. 29.

4) Die biographischen Skizzen lehnen sich an Stähelin, J. Calvin, I. Bd.; Kampschulte, J. Calvin, s. Kirche u. s. Staat, I. Bd.; Doumergue, Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps, I. Bd.; Lefranc, la jeunesse de Calvin; Bungener, Calvin, sein Leben, sein Wirken und seine Schriften.

Gunst und Unterstützung seitens der Kirche nicht zu entziehen. Aber seine Absicht ging zumal für diesen begabtesten unter seinen Söhnen über die herkömmlichen kirchlichen Schranken hinaus. Er hatte ihn zum Studium der Theologie bestimmt, suchte jedoch zugleich in ihm den Grund zu einer allgemeineren Bildung zu legen. Und so emsig betrieb er diesen Plan, daß man vermuten möchte, der umsichtige und vielkundige Mann sei von den Reaktionsbewegungen einer neuen Zeit gegen das unhaltbare Ansehen einer alten, wie sie sich schon längst gerade in Laienkreisen äußerten,[1] beeinflußt worden. Ein sonderliches Band, das ihn an die Kirche knüpfte, löste sich durch den Tod seiner Gattin. Sie starb früh, aber zur rechten Zeit, wenn sie vor den tragischen Verwicklungen, in welche Gatte und Söhne gezogen wurden, bewahrt bleiben sollte. Kaum dürfte sie bei ihrer ängstlich beobachteten katholischen Frömmigkeit die Wendung wider die Kirche mit vollzogen haben. Als eine sainte beauté lebte sie noch nach Jahrzehnten in der Erinnerung ihrer Mitbürger. Was ihr Sohn Johann an ihr verlor, wüßten wir gern. Ihr Hingang war wenigstens insofern für ihn bedeutsam, als er den zarten, schüchternen, darin eben wohl sehr nach der Mutter gearteten, Knaben nun ganz unter die strenge Hand des Vaters brachte.

Halbwegs zwischen Noyon und Pont L'Evêque befand sich ein kleines Pädagogium, worin etwa 20 Zöglinge Unterricht und Unterhalt genossen. Dieses Institut besuchte Johann und zeichnete sich schon hier aus „durch lebhaften Geist, natürliche Fassungsgabe und Erfindung in dem Studium der menschlichen Wissenschaften"; [2] die selbstredend über das Elementare nicht hinausgegangen sein können. Unter seinen Mitschülern waren die Söhne eines in der Nähe ansässigen Herrn von Mommor. Sei es, daß diese neben der Schule häuslichen Unterricht empfingen, oder nachdem sie den Kursus derselben absolviert hatten, genug, Gerhard wußte es durch die Gunst seines Bischofs zu erreichen, daß sein Johann Aufnahme in dem vornehmen und gebildeten Hause von Mommor fand und in Gesellschaft der Kinder des Hauses erzogen wurde. Er paßte ganz dahin und eignete sich in dieser adeligen Umgebung die aristokratischen Formen an, die man später an ihm rühmte. Aber er verdankte der edlen Familie ja noch viel mehr, wie er in der

1) Die niederländischen, von Gert Groot ausgehenden Kulturbestrebungen können wohl in die Picardie gedrungen sein.

2) Desmay, archives curieuses p. 388. Bei Doumergue a. a. O. S. 35.

Vorrede zu seinem Erstlingswerke,[1] das er einem der Söhne Mommors widmete, bekennt: „Die erste Anleitung zum rechten Wissen und Leben." Dem Druck, von der Familie Mommor unterstützt zu werden, entging er durch den Genuß einer Pfründe, die sein Vater ihm zu verschaffen gewußt hatte. So wäre er nun aber doch in eine seine freiere geistige Entwicklung hemmende Abhängigkeit von der Kirche geraten, wenn nicht eine andre Gefahr ihn vor dieser bewahrt hätte. Seine Vaterstadt wurde von der Pest heimgesucht. Gerhard, für das Leben des ohnedies schwächlichen Knaben besorgt, beschloß, um so mehr, als er erfuhr, daß die jungen Mommors zur Fortsetzung ihre Studien nach Paris gingen, Johann ebendorthin ziehen zu lassen. Hoffnungsvoll durfte er diesen Schritt wagen, denn dem 13jährigen jungen Gelehrten fehlte es weder an wissenschaftlicher noch sittlicher Reife.[2]

2.

Als der junge Abälard zum erstenmal über die Hügel stieg, die Paris umgeben, machte sein Begleiter ihn aufmerksam auf die schöne Stadt zu ihren Füßen. Abälard soll erwidert haben: eine Handschrift des Evangeliums Matthäi sei ihm tausendmal lieber.[3] Ähnlichen Sinnes mochte der Knabe sein, der von der Picardie her in die große Stadt an der Seine einzog. Er sollte dort in reichem Maße finden, was sein wissensdurstiger Geist suchte. Durch ihre kriegerischen Begegnungen mit Italien hatten die Franzosen eine friedliche Beute gewonnen. Die humanistischen Studien, mit denen besonders die adelige französische Jugend in Padua, Florenz, Bologna bekannt wurde, ließen sie bald erkennen, daß es noch einen andern Ruhm gebe als den der Waffen. Franz I. selbst, sonst leichtfertigem Sinnengenuß ergeben, war von der neuen geistigen Strömung ergriffen und aufs eifrigste bemüht, den freien Künsten und Wissenschaften in seinem Lande Eingang zu schaffen, vor allem aber seine Residenz zu einem Sitz derselben zu machen.[4]

1) S. S. 12.

2) Die Nachrichten über C.'s erste Jugendjahre bleiben trotz der wertvollen Beiträge seiner obengenannten Landsleute spärlich. Er hatte eine natürliche Abneigung, viel von sich zu reden; oder wollte er auch in diesem Stück vergessen, was dahinten lag? Wie interessant wäre aus seinem Munde z. B. die Mitteilung, daß er als Siebenjähriger seinen König Franz I. gesehen, der am 16. August 1516 mit Karl I. von Spanien (nachmals Karl V.) in Noyon einen Vertrag schloß!

3) Henke (Marburg) im Kolleg über Kirchengeschichte des M. A.

4) Baum, Th. Beza I. Teil S. 36 ff.

Calvin sollte die ersten Früchte solcher Bemühungen genießen dürfen. Die Veränderung seiner äußeren Lage mag er zunächst nicht ganz leicht empfunden haben. Er war bei seinem Oheim Richard Cauvin, einem Schmied, abgestiegen und hatte in dessen Hause ein bescheidenes Zimmer bezogen. Den täglichen Verkehr mit seinen Freunden in den herrschaftlichen Räumen, die Spaziergänge im Park, die ländliche Stille, die Nähe der Heimatstadt wird er vermißt haben, dafür wurde ihm aber neue geistige Nahrung und Anregung in reichem Maße geboten. Wenige Tage nach seiner Ankunft in Paris trat er in das Collège de la Marche, eine jener freien Lehranstalten, die ihre Zöglinge zum selbständigen Studium auf der Universität vorbereiteten und in Frankreich damals ziemlich verbreitet gewesen sein müssen. In dem Leiter dieses Collège, Maturinus Cordier, fand er einen Vertreter der humanistischen Richtung, die für ihn fortan die bestimmende sein sollte. Dieselbe herzliche Zuneigung, die der ‚Praeceptor Germaniae' später für den Genfer Reformator empfand, zog den jungen Calvin zu dem Rektor seines Collège. Cordier besaß ganz die glückliche Gabe Melanchthons, durch Liebe zur Jugend dieser die Liebe zur Wissenschaft einzuflößen. Mit großer Gelehrsamkeit verband sich in ihm ein sittlicher Charakter. Ohne beengende Methode führte er seine Schüler in die üblichen Fächer des Wissens ein. Mit Literatur, Philosophie, Geschichte wurde so Calvin bald vertraut, wenn auch nur immer noch in propädeutischem Maße. Denn bei aller genialen Anlage zum Gelehrten hatte er doch während der kurzen Zeit, die er diese Anstalt besuchte, genug zu tun mit grammatikalischen Studien. Bei Calvin bestätigt sich einmal wieder die Tatsache, daß das Genie fleißig ist. Mit rühmlichem Zeugnis über seine Fortschritte wurde er in das Collège de Montaigu versetzt, das eine höhere Stufe wissenschaftlicher Ausbildung gewährte. Hier scheint er zum erstenmal mit der Philosophie der Scholastik bekannt geworden zu sein und dadurch mit deren Theologie. Sein für das scharfe Denken veranlagter Verstand erhielt unter einem namhaften, aber uns unbekannten, spanischen Gelehrten treffliche Schulung. Besonders der Dialektiker in ihm wurde geweckt und ausgebildet. Auf denselben Bänken saß etwa sieben Jahre später Ignaz Loyola, von Irrfahrten heimgekehrt, von Leidenschaften zerrissen, voll phantastischer Pläne. Das schroffe Gegenstück zu dem jungen Calvin, der nur die Leidenschaft des Geistes kannte: zu lernen.

Nicht ohne Empfänglichkeit für das Schöne, wofür bereits Cordier den Sinn seiner Schüler zu öffnen sich angelegen sein ließ, suchte er es doch weniger in den Künsten als in der Klassizität des Stils. Schreiben wie Cicero war damals der höchste Ruhm.[1] Danach strebte der nun Sechzehnjährige. Er fand, daß dieser römische Klassiker eine der französischen verwandte Art habe. Dieser Wohllaut der Form, dieser durchsichtig klare Aufbau der Gedanken ergötzte und befriedigte ihm aufs höchste Ohr wie Geist. Der schüchterne angehende Jüngling ahnte nicht, daß er in dieser Zeit schon eifrig damit beschäftigt war, sich das Denkmal zu setzen, das nicht lange danach aus der von ihm neugeprägten französischen Schriftsprache aller Welt vor Augen trat. „Keiner ging ihm darin voran, gut zu schreiben, und wenige haben seitdem sich der Schönheit und Leichtigkeit der Sprache genähert, die er besaß"; sagt einer seiner gelehrten Landsleute.[2] Dieser bis in seine Muttersprache neugestaltend sich geltend machende Einfluß Ciceros war allerdings zum großen Teil Calvins eignes Verdienst, die Frucht privater selbständiger Lektüre. Denn der sonst so einflußreiche spanische Lehrer des Collège de Montaigu trug schlechtes scholastisches Latein vor, auch von den andern Kathedern bekam Calvin vorderhand nichts Besseres zu hören.[3]

In dieser Zeit seines Werdeganges zeigt sich an ihm ein zurückgezogenes, herbes, strenges Wesen. Alle Biographien stimmen darin überein, daß er ein unbequemer Kamerad gewesen sei. Seine Mitschüler hätten ihn den „Accusativ" genannt. Kampschulte[4] nimmt es mit diesem Spitznamen nicht so harmlos wie andre Biographen. Es wird wohl was daran gewesen sein. Aber man urteile doch billig. Der kleine Calvin überragte seine Genossen um mehr als Haupteslänge an wissenschaftlichem Können und sittlichem Wollen. Fern von den Vergnügungen der Jugend, nur auf das Wahre und Gute gerichtet, schwächlicher Gesundheit, von chronischen Leiden heimgesucht, einsilbig im Verkehr, ganz im Banne einer unjugendlichen, aber entschiedenen Richtung seines Charakters: wie sollte er nicht unwillkürlich und unbewußt die leitende Stellung eines Lehrers mit aller darin liegenden Aufsicht und allem hervorgerufenen Tadel über seine Mitschüler sich an-

1) Baum a. a. O. S. 37.

2) Florimond de Raemond, L'histoire de la naissance, progrès et décadence de l'hérésie de ce siècle; bei Bungener a. a. O. S. 16.

3) Bungener a. a. O. S. 17.

4) A. a. O. S. 225 Anm. Doumergue a. a. O. S. 73 ff.

geeignet haben! In Wahrheit ist doch wohl noch etwas anderes, Rühmlicheres darin zu erkennen. Ein humanistischer Zug, dem er seinem sonst freilich glücklicher gearteten Lehrer Cordier abgesehen haben mochte. Der echt griechisch-philosophische Grundsatz: mit der Tat auszudrücken, was er gelernt hatte. Das ist schon der spätere Reformator, der existierend, vorbildlich kundgab, was er lehrte.

Ein dermaßen geförderter Scholast — er zählte nun 18 Jahre — war reif für die Sorbonne. Da traf ihn ein unerwarteter Bescheid des Vaters.

3.

Gerhard Cauvin, eigensinnig und eigenmächtig in der Ausübung seiner Rechtsbefugnisse, hatte mit dem Klerus Händel bekommen. Wir wissen darüber nichts Genaues. Sie müssen doch sehr ernstlicher Natur gewesen sein, denn sie führten schließlich zu seiner Exkommunikation.[1] Man sollte denken, bereits die Anfänge solcher Störungen seines Verhältnisses zur Kirche erklären zur Genüge den Entschluß des Vaters, den Sohn ihrem Dienste zu entziehen und ihn von der Theologie zur Rechtswissenschaft übergehen zu lassen. Calvin selbst vermeidet es, den Zerfall des Vaters mit der Kirche zu berühren und bezeichnet in der Vorrede zu den Psalmen als Grund des plötzlichen Wechsels die größeren Aussichten, die dem Jünger der Rechtsgelehrsamkeit sich boten. Auch diese werden ja mitgesprochen haben. Der Sohn gehorchte, wiewohl schweren Herzens. Doch sollte er die auch hier über ihm waltende Hand der Vorsehung spüren.

In Orléans und in Bourges, wohin er bald nacheinander ging, war er von dem neuen Studium gleich so hingenommen, daß der väterliche Wille ihn nunmehr in die rechten Bahnen gelenkt zu haben schien. Er hört die berühmtesten Rechtsgelehrten. In Bourges[2] tut es ihm besonders Alciati an, von dem Bungener[3] berichtet, er habe als Kind der italienischen Renaissance auf das unfruchtbare Gebiet der Gesetze jenen poetischen Enthusiasmus übertragen, mit welchem sein Vaterland ihn genährt hatte, und Calvin, den die Poesie allein wahrscheinlich kalt gelassen haben würde, sei durch dieses merkwürdige Gemisch bezwungen worden.

1) Doumergue a. a. O. S. 23 ff.

2) Hier, nicht in Orléans, wie ich in dem Art. der Ref. Kirchenztg. irrig angebe.

3) A. a. O. S. 21. Vergl. Doumergue a. a. O. S. 143.

Wir wollen dahingestellt sein lassen, ob es eines solchen Gemisches für den Studierenden der Rechte noch bedurfte. Sicher ist, daß unter der freieren akademischen Muße, die ihm jetzt vergönnt wurde, sein lebhafter Geist sich rast- und schrankenlos entfaltet.[1] Mit Staunen beobachten die Kommilitonen, wie er nach angestrengter Tagesarbeit die halbe Nacht benutzt, um das Gehörte selbständig zu verarbeiten in eleganter Sprache, mit schöngeistigem Witz, gleich dem gewandtesten Gelehrten vom Fach. Er erntet die verdiente Anerkennung seiner Lehrer, die ihn bereits vertretungsweise die Bank des Hörers mit dem Katheder vertauschen lassen. Daneben bleibt auch das bunte Treiben der Hochschule nicht ohne Einfluß auf ihn. Er wird umgänglicher, Freunde ziehen ihn in ihre Familienkreise. Freilich aus dem Banne der Gelehrsamkeit lockt ihn keiner. Amicissima doctrina! Doch findet er einen Freund, der ihn dieser noch näher brachte. Es war doch eine bedeutsame Fügung, daß ihm zu dieser Zeit seiner Lehrjahre ein Meister gegeben wurde, der in noch höherem Maße als der Pariser Cordier die Geistesart Melanchthons besaß. Melchior Volmar, ein Schwabe, vertrat in Orléans und danach in Bourges den deutschen Humanismus.[2] Schon in ersterem war Calvin diesem Manne begegnet, wir hören jedoch näheres über ihre innigen Beziehungen erst während ihres gemeinsamen Aufenthaltes in Bourges. Wie sein großer Landsmann zog Volmar, teils aus materiellen Gründen, mehr noch aus Neigung junge Leute von guter Familie in sein Haus, die er in den Sprachen und schönen Wissenschaften unterrichtete. Inzwischen gewährte er ihnen noch etwas anderes. Den in Paris unter Lefèvre d'Etaples und Wilhelm Budé in der Stille gepflegten christlichen Reformbestrebungen war auch er zugetan und suchte nun in solchem Sinne auf die ihm anvertrauten Jünglinge zu wirken. Unter diesen sah Calvin, in Volmars Hause oft verkehrend, einen Knaben von ungewöhnlicher Anmut und fühlte sich sogleich von seinem äußeren Wesen wie von seinen geistigen Anlagen mächtig angezogen.[3] Es war Theodor Beza. Eine Freundschaft der beiden kam jetzt noch nicht zustande. Sie wurden bald wieder getrennt. Indes ihre gemeinsame Begeisterung für die humanistischen Studien rechtfertigt das Interesse, das

1) Stähelin a. a. O. S. 11 ff. Kampschulte a. a. O. S. 224 ff., besonders S. 232 ff. Doumergue a. a. O. S. 180 ff.

2) Wir kommen Abschn. 9 auf diesen, näher eingehend, zurück.

3) Baum a. a. O. S. 17; Bèze, Vrais Pourtraicts p. 149; Doumergue a. a. O. S. 187.

wir an ihrem ersten Begegnen nehmen. Sie waren doch zwei sehr verschiedene Naturen. Das zeigte sich auch in ihren humanistischen Neigungen. Der Sohn des Rechtsgelehrten fand in seinem Berufsstudium kein Hindernis, mit Eifer sich den alten Sprachen zu widmen. Wie mag er es in seinem Wissensdurst empfunden haben, daß ihm bisher das Griechische noch fehlte. Zu den Füßen Volmars hat er es bald nachgeholt. Dagegen war dem heiteren Kinde aus dem Burgunderland die Rechtsgelehrsamkeit ein Greuel, und weniger der strengen Wissenschaft als dem schönen Geiste der Antike gab er sich in jenen Jahren akademischer Ungebundenheit hin.[1] Eine dichterische Ader, die dem nüchternen Picarden ganz abging, schlug in Beza, und gewann ihm aller Herzen. Den Gefahren solches ästhetischen Humanismus entging er mit Not. Doch hat er, in schwerer Krankheit von Gewissensnöten geplagt, von den ersten Schauern einer Wiedergeburt ergriffen, vieles von den leichten Erzeugnissen seiner Muße verdammt, bis sein reines Gemüt und fester Wille ihn dauernd dem mit sittlicher Frömmigkeit verbundenen Humanismus der Gelehrsamkeit folgen ließ, dessen Zierde er mit seinem großen Freunde und Mitarbeiter in Genf einst werden sollte.[2]

4.

Der Tod Gerhard Çauvins brachte für den weiteren Bildungsgang des Sohnes eine bedeutende Wendung. Ob er an das Sterbebett geeilt, ob er der traurigen Pflicht seiner Brüder sich mit unterzogen und vom Bischof ein Grab an geweihter Stätte für den Exkommunizierten erbeten, wir können darüber kaum Vermutungen äußern.[3] Calvin ist hier so schweigsam wie über seine Kindheit. Es liegt nahe, daß man in dem peinlichen Erlebnis einen Anlaß zu seiner Abkehr von der römischen Kirche gesucht hat. Glücklicherweise deutet nichts darauf hin. Widerspruch gegen die Kirche hätte er übrigens in demselben Maße in sich nähren können als er sich dem Einfluß des Humanismus hingab. Gerade in Frankreich galten die humanistischen Neulinge für „Lutheranisierer". Indes ist er in dieser Zeit noch fern von einem Bruch mit der Kirche. Hatte schon der Prozeß des Vaters mit dem Kapitel in Noyon ihn veranlaßt, sich in den Mittelpunkt der Literatur und der Wissenschaften zu vertiefen, so bewirkte das erst recht des Vaters Tod.[4]

1) Baum a. a. O. S. 27 ff.
2) Baum a. a. O. S. 62 ff.
3) Doumergue a. a. O. S. 194.
4) Doumergue a. a. O. S. 195 ff.

Gleich nach demselben, der am 26. Mai 1531 eintrat, finden wir ihn in Paris. Endlich durfte er die Sorbonne besuchen und ohne jede Bevormundung seinen Lieblingsstudien leben. So schnell er sich in die Rechtswissenschaft gefunden, so glänzende Erfolge er darin aufweisen konnte, sein Streben ging nach einer andern Richtung. Das Sehnen des echten Gelehrten, nicht nach Ruhe, aber nach Stille hat ihn immer erfüllt. Jetzt wollte er diese Stille genießen, aber auch auskaufen mit gründlicherer Vertiefung in die Studien, darin ihm ein Reuchlin, Erasmus, Lefèvre als Vorbilder leuchteten. So sah man nun den Lizentiaten der Rechte in den Hörsälen der Philosophen, Philologen, Theologen. Doch nicht die alte Akademie, die Sorbonne, sollte ihn zu ihren treusten Besuchern zählen. Unter dem Einfluß des „grand Budé" und Cops hatte Franz I. ein Institut errichtet, wo man Sprachen lehrte, und dem Humanismus ein Herd bereitet ward. In dieses Collège de France zog es Calvin am meisten. Hier glänzte besonders Danès.[1] Aus alter einflußreicher Pariser Familie stammend, ein „grandseigneur", ein Mann von enzyklopädischem Wissen, beliebt am Hofe, der ein begeistertes Auditorium um sich sammelte. Darin finden wir Calvin. Bei Danès setzt er die griechischen Studien fort, bei Vatable hört er Hebräisch. Es war eine Epoche von unvergleichlichem Enthusiasmus und Hoffnungen. Der Schüler Cordiers und Volmars bekam hier denn doch noch Größeres zu sehen und zu hören als ihm Orléans und Bourges geboten. Hier konnte er in der Tat alle Elemente humanistischer Bildung in sich sammeln, und wir dürfen annehmen, er habe darin nichts versäumt. In dieser Zeit ist er ganz einzuschätzen als Humanist. Es waren die angenehmsten und anregendsten Jahre seiner Jugend. Mit Hutten mochte er sagen: „es ist eine Lust, zu leben!" Paris bildet seine Leute. Das zeigte sich auch bald an dem vorher sich so gern nur in seine Wissenschaft einspinnenden Gelehrten. Noch mehr als in Bourges gelang es jetzt den Freunden, ihn in die Gesellschaft hereinzuziehen. Und wir sind überrascht zu hören, wie man ihn beurteilt. Kein Finsterling, sondern ein Mann von angenehmen Umgangsformen, vielseitig gebildet, beliebt, gesucht, ja, seine Umgebung bezaubernd, daß man sich darum reißt, ihn zu beherbergen. Seine Korrespondenz mit den Freunden hat den Charakter von Kordialität und Freundlichkeit. Bei der Empfehlung eines jungen Arztes äußert er das witzige Bedenken: „Ist das nicht, wie wenn

1) Doumergue a. a. O. S. 205.

man einen Degen in die Hand eines Briganten legte? Denn man sendet ihn, um Viele umzubringen. Freilich, dem Arzte ist es erlaubt, ungestraft zu töten.“ [1] Dabei lebt er selbst nicht etwa in glänzenden Verhältnissen. Einmal gerät er in großer Angst, Schulden machen zu müssen. Es fehlen ihm zwei Kronen. Für den Gewissenhaften eine ziemliche Verlegenheit. Indes überheben ihn die Freunde der Sorge. Die Stimmung und die Studien leiden nicht unter der Enge. Auf seine wissenschaftliche Tätigkeit wirkt auch der gesellige Verkehr nicht nachteilig. Es sind feine distinguierte Kreise, eine geistige Atmosphäre, darin er sich bewegt. Vor allem pflegt er intimen Umgang mit der Familie Cop, wo ihn der Sohn des Hauses als Freund eingeführt hat, und Alle ihm mit großer Verehrung und Anhänglichkeit begegnen.

5.

Es war nun an der Zeit, daß man von solcher geistigen Regsamkeit und Empfänglichkeit, verbunden mit so andauerndem Fleiß einen Beweis selbständigen gelehrten Schaffens erwarten durfte. Calvins Feder hat sich indes auch später nie übereilt. Streng in der Selbstbeurteilung, von angeborner Bedenklichkeit in allem ernsthaften Beginnen, wird er den Plan lange bei sich erwogen haben. Endlich drängten die Freunde zur Ausführung.

Das Erstlingswerk war eine lateinische kommentarmäßige Abhandlung über Senecas Schrift ‚de clementia‘.[2] Er widmet sie in der Vorrede seinem Jugendfreunde Claude d'Hangest Mommor, Abt von St. Eloy. Die Veröffentlichung bewegt den Verfasser sichtlich. Nicht nur der Eindruck, den sie hervorrufen wird, auch die Sorge um Deckung der Kosten beschäftigte ihn aufs lebhafteste. Doch ist er sich des Verdienstlichen in seiner Arbeit wie der entscheidenden Bedeutung dieses ersten literarischen Schrittes wohl bewußt. „Der Würfel ist gefallen!“ Und er fiel für den Verfasser nicht ungünstig. Die Schrift wurde allseitig gewürdigt und bestätigte seinen Ruf als Gelehrter. Von weitertragender Bedeutung war sie doch nicht. Man hat solche ihr beigelegt. Man hat in ihr einen Appell an die Obrigkeit, Milde gegen die Ketzer zu üben, sehen wollen. Wohl rügt sie öffentliche Zustände in der Regierung und wendet sich freimütig an die Fürsten[3] mit dem guten Rat,

1) Doumergue a. a. O. S. 198.

2) Kampschulte a. a. O. S. 237 ff.; Doumergue a. a. O. S. 210 ff.

3) 1516 hatte Erasmus eine Institutio Principis christiani geschrieben, die er dem König Karl zueignete (!). Ersch u. Gruber, Enzyklopädie, I. Sekt. Teil 36. Art. Erasmus S. 160.

ihre Macht nicht auf Roß und Reisige noch auf Reichtümer, sondern auf Liebe und Treue ihres Volkes zu bauen; allein das gab der Zusammenhang mit dem Inhalt der Schrift Senecas von selbst. Andrerseits wiegt das philologische Interesse im Kommentar dermaßen vor, daß man doch nur gezwungen von einer reformierenden Absicht auf politischem oder kirchlichem Gebiet darin reden kann. Der Reformator war eben noch nicht erwacht. Calvin hatte aber offenbar eine persönliche Sympathie für den römischen Philosophen und Staatsmann. Und das erklärt sich nicht schwer. Seneca zeigt manchen ihm verwandten Zug in Wesen und Bildung. Schwächlichen Körpers, eine geistige, sittliche, stoische Natur, anfangs Rechtsgelehrter, dann, diesen Beruf aufgebend, der Philosophie und Rhetorik sich widmend: kein Wunder, wenn Calvins Gedanken sich gern mit diesem Manne beschäftigen, gleichsam im Kultus einer seelischen Freundschaft, und er nun die Gelegenheit gekommen glaubt, wo er den Schatz seiner Kenntnisse vor der gelehrten Welt dartun kann und soll. Letzterer lag, so zu sagen, der klassische Autor durchaus; darauf konnte der Erklärer rechnen. Aber welche Fülle eigener Belesenheit bot nun wieder dieser! Sein schon von den ersten Lehrern gerühmtes Gedächtnis leistete ihm hier glänzende Dienste, Homer, Horaz, Virgil, Cicero, Augustin, ja, Schriftsteller, die wir nicht einmal dem Namen nach kennen, sind mit Belegstellen ihm zur Hand. Dabei die Gedrungenheit des Stils, um die ihn Fachgenossen aus viel späteren Jahrzehnten beneiden müßten. Die übrigens nicht umfangreiche Schrift [1] war nun das erste und zugleich letzte rein humanistische Erzeugnis aus Calvins Feder. [2] Mit ihr — so ist wohl das allgemeine Urteil — habe er Abschied genommen von der bisher gepflegten Richtung; der Humanist sei untergegangen im Reformator. Richtiger wäre indes zu sagen: übergegangen in den Reformator. Denn nie hat dieser aufgehört Humanist zu sein.

---

1) Corp. Ref. Vol. V. I. p. 1—162.

2) Kampschulte a. a. O. S. 239; Doumergue a. a.O. S. 216 ff. Letzterer urteilt sogar schließlich S. 222: En réalité le Commentaire sur le de Clementia prouve, que notre jeune et brillant humaniste n'est pas seulement un homme des temps modernes, ni même un homme, dans le plein sens du mot: il est augustinien. Or l'augustinisme c'est le contraire de l'humanisme. Demandez-le à Erasme, ou plutôt, à Luther, dont le continuateur se forme et va bientôt se dévoiler. — S. das weitere über diesen Punkt in Abschn. 9 m. Aufsatzes.

6.

Der Kommentar erschien im April 1532. Hatte die Beschäftigung mit dieser Arbeit Calvin vollauf in Anspruch genommen und ihn vielleicht eine Zeitlang ausschließlich in sein Studierzimmer gebannt, so mochte er nun wieder dem öffentlichen akademischen Leben sich zuwenden. Darin ging es um diese Zeit unruhig her. Die Sorbonne hatte die von irgend jemand verteidigte These: daß die h. Schrift ohne Kenntnis des Hebräischen und Griechischen nicht zu verstehen, und ebenso ein Prediger oder Ausleger ohne diese beiden Sprachen nicht möglich sei: ‚temeraria, scandalosa, falsa, impia, perniciosa' genannt.[1] Am 1. Januar 1533 erhob sie förmlich Klage beim König über die zunehmende Ketzerei. Einer ihrer Lehrer, Beda, fürchtet, daß durch Kenntnis der alten Sprachen die Tradition der Kirche, besonders die offizielle Übersetzung der h. Schrift Änderungen erfahren könnte, wie sie Erasmus, Lefèvre und andere hereingebracht hatten. So stand eine Partei der Aufklärung der alten scholastisch-kirchlichen gegenüber, und zwar zugleich als Partei des Evangeliums. Die Sorbonne prägte Schimpfnamen. „Ein Lutherischer" galt für verdächtig, „ein Grieche" für „ein Ketzer". Die reformierende Bewegung drang indes unaufhaltsam vor. Le Picard klagt: „das ist unsre Lage. Meine Kanzel ist verlassen. Es bleiben mir nur einige alte Weiber. Jedermann läuft nach dem Louvre".[2] Vermutlich ließen in letzterem sich die vom König angestellten Lehrer des Collège de France hören, die alle stark zur Ketzerei neigten.

Unter solchen Eindrücken stand jetzt Calvin. Was er bereits von Cordier und Volmar und neuerdings von Budé und Danès an religiöser Anregung empfangen, was er in der Quelle, der h. Schrift selbst, gefunden, das wurde in diesen Tagen erst recht lebendig in ihm und bewegte ihn aufs tiefste. Dabei konnte ihm nicht verborgen bleiben, daß die humanistischen Studien, denen er sich mit so ausnehmendem Eifer hingegeben, ihm nur dazu gedient hatten, in die Erkenntnis des Irrtums der Kirche und der Wahrheit des Evangeliums zu dringen. Noch schwankte er in Unsicherheit, wiewohl er manchen seiner Freunde, darunter einen begüterten Kaufmann, de la Forge in Paris, entschieden den neuen Weg betreten sah. Dr Gedanke hatte ihn wohl erfaßt: daß man an der Verbesse-

1) Doumergue a. a. O. S. 207.
2) Doumergue a. a. O. S. 209.

rung der Kirche arbeiten müsse; aber noch nicht der andre: los von ihr! Da tat ihm denn der Herr die Augen und das Herz auf. „Erschrocken und unter Tränen mein früheres Leben verdammend, begab ich mich, o Herr, auf deinen Weg!“ [1] Aber Gott tat noch mehr. Er fügte es, daß der Neubekehrte vor den Vertretern der Kirche ein Zeugnis ablegen mußte, ohne dabei seinen Mund aufzutun.

Sein junger Freund Nikolaus Cop, Rektor der Universität, hielt am Allerheiligenfeste 1533 eine Rede „über die christliche Philosophie“, die Calvin ausgearbeitet hatte. Das vernichtende Urteil über die Sorbonne wie über die ganze kirchliche Scholastik, nicht minder das evangelische Zeugnis, das darin ausgesprochen wurde, zwang die beiden Freunde alsbald zur Flucht aus der Stadt.[2]

7.

Die neue Wendung im Leben Calvins stellt uns vor die Aufgabe, den Spuren des Humanisten, die es nunmehr in der Wirksamkeit des Theologen, später des Reformators, aufzeigt, nachzugehen. Unter dem Pseudonym Charles d'Espeville[3] finden wir ihn zunächst in dem bei Angoulême gelegenen Dorfe Claix. Der Pfarrer des Orts, Louis du Tillet, ein Studiengenosse, nahm ihn auf. Seine Pfarre war für den Flüchtling ein wahres Eldorado. Du Tillet, ein vielgereister, vielseitig gebildeter Gelehrter, besaß eine große Bibliothek von drei- bis viertausend Bänden.[4] Calvin, glücklich, einen solchen Reichtum ungestört genießen zu dürfen, vergalt die Gastfreundschaft durch Unterricht im Griechischen. Der Ruf seiner Gelehrsamkeit drang bald zu allen benachbarten Geistlichen. Man soll ihn kurzweg „den Griechen“ genannt haben. Am liebsten wäre er nun hier geblieben, um wieder ganz der Wissenschaft zu leben. Vor jedem Ruf von außen her möchte er sich verbergen. Vor der Stimme in seinem Gewissen kann er es nicht. ‚Omnia manibus Dei!‘ mit dieser Losung schließt er den Blick in die Zukunft. Gleich Paulus in Damaskus geht er in dieser Zeit wie blind einher, unstet von einem Ort zum andern reisend, immer wohl aufgenommen, mit Gebildeten im Austausch der Gedanken über die evangelische Wahrheit, auch hin und wieder predigend,

1) An Sadolet; zu finden bei Stähelin a. a. O. S. 27.
2) Doumergue a. a. O. S. 352 ff.
3) Doumergue a. a. O. S. 369, 566.
4) Doumergue a. a. O. S. 370; Kampschulte a. a. O. S. 247.

aber ohne festen Arbeitsplan. Der Trieb zu literarischer Betätigung verleitet ihn, eine Schrift über den Seelenschlaf [1] zu veröffentlichen, die sich gegen die Sekte der Wiedertäufer richtet, Gelehrsamkeit verrät, aber zugleich auch zeigt, wie er letztere in den Dienst seiner biblischen Theologie stellt und Glaubenswerte an die Stelle natürlicher Menschenweisheit setzt. Capito hielt den Gegenstand für ungeeignet, riet indes vergeblich vom Druck der ihm vorgelegten Niederschrift ab.[2] Immerhin beweist ihre Veröffentlichung die nun mehr und mehr sich geltend machende Neigung Calvins, auf schriftstellerischem Wege zu reformieren. Um sich dafür noch weiter zu rüsten, verläßt er Ende 1534 das durch Verfolgungen der Evangelischen unruhig und gefährlich gewordene Frankreich und sucht „irgend einen verborgenen Winkel" in Deutschland auf. Er findet ihn nach kurzem Aufenthalt in Straßburg endlich in Basel. Gewiß nicht zufällig begleitete sein gelehrter Freund du Tillet ihn auf dieser Reise. Die jetzt noch auf der Höhe ihres Ruhmes stehende Universitätsstadt hatte nur zu viel Verlockendes. Zwar der alternde und kranke Erasmus, wenn er überhaupt damals von Freiburg wieder zurückgekehrt war, mochte nicht mehr viel bieten. Wir hören auch nichts von einer persönlichen Berührung zwischen ihm und Calvin. Dagegen trat letzterer dem Philologen Simon Grynaeus freundschaftlich näher, dem er auch nachher seinen Kommentar zum Römerbrief widmet. Grynaeus zählte mit Bonifacius Amerbach zu Erasmus nächsten Freunden,[3] die ihm den Eingang bei dem großen Humanisten leicht hätten erwirken können. Auch zu Amerbach hat er später noch Beziehungen gehabt, wie ein Brief zeigt, in welchem er ihm einen jungen Juristen empfiehlt.[4] Alle humanistischen Studien, die er jetzt treibt, dienen ihm nur zum Verständnis der h. Schrift, deren Größe ihm immer mehr zum Bewußtsein kommt, und deren Besitz er als unantastbares Recht aller suchenden Herzen fordert. Eifrig bemüht er sich um ihre Verbreitung und schreibt noch in Basel zwei Vorreden zu der von seinem Verwandten Olivetanus unternommenen französischen Bibelübersetzung. Eine derselben enthält einen genialen Aufriß der Heilsgeschichte, vielleicht das Glänzendste, was Calvin überhaupt geschrieben hat.[5]

1) Corp. Ref. V. I. p. 165—232.
2) Corp. Ref. V. I. Proleg. p. XXXVI.
3) Baseler Chronik 1765 S. 654.
4) Corp. Ref. XIII. p. 564, 565 Nr. 1367.
5) Stähelin a. a. O. S. 90 ff.

Dreißig Jahre später wohnte in demselben Hause, in welchem er sein Logis gehabt, Petrus Ramus, ein humanistischer Gesinnungsgenosse Calvins, dem dann die Hauswirtin, Frau Klein, viel Gutes von dem fleißigen und sittsamen Herrn d Espeville erzählt hat. Nun mochte sie an Hebräer 13, 2 denken. Wie ein Engel des Zeugnisses sollte aber der stille Gelehrte noch im Frühjahr 1536 vor der Welt auftreten und zwar so wie es seiner innersten Neigung entsprach, als Schriftsteller, als Theologe — als reformierender schlechthin. Um die angegebene Zeit erschien nämlich Calvins christliche Glaubenslehre, die Institutio.

8.

Der Eindruck, den die umgestaltete und erweiterte Ausgabe von 1559 macht,[1] ist der eines Niederschlages, nicht nur seiner Glaubensüberzeugung, sondern ebenso der Fülle gelehrten Wissens, wie es ein so außerordentlich zum systematischen Denken veranlagter Geist in sich aufgenommen. Ein Mann wie er, konnte nicht wieder in das Geleise mittelalterlicher Theologie zurück. Der Bruch mit der Scholastik war in ihm geistig und geistlich vollzogen. Ein neuer wissenschaftlicher Zug drang mit ihm in die christliche Lehre. Und dieser Zug war hervorgegangen aus humanistischem Boden. Das klassische Schrifttum hatte zugleich den klassischen Geist herübergebracht, der doppelt anziehend wirkte, indem er das Natürlich-Menschliche vom Zwange menschlicher Satzungen befreite und andrerseits in neue angemessene Formen band. Der Humanismus schafft keine Überzeugungen. Er ist nicht identisch mit Rationalismus. Er bildet nur Anschauungen. So hat er die reformirte Reformation bereits in ihrem Reformator bedingt und bestimmt, ohne etwa die Grundquelle dieser Reformation zu sein.[2]

Calvin war ja nicht der erste, der eine Zusammenstellung der christlichen Glaubenssätze herausgab, aber unter seiner Feder zuerst gestaltete diese Zusammenstellung sich zu einer wissenschaftlichen im strengen Sinne. Melanchthon in den Loci zeigt noch die scholastische Methode, auch Zwinglis Schrift „Über die wahre und falsche Religion“ bewegt sich noch in den alten Formen.

Die Aufgabe, die der Verfasser der Institutio sich gestellt, erscheint uns erst recht groß, wenn wir den unendlichen Abstand er-

1) J. Köstlin, Calvins Institutio nach Form und Inhalt, in ihrer geschichtl. Entwicklung. Theol. Studien und Kritiken, Jahrg. 1868 1. Heft.
2) Vergl. A. Schweizer a. a. O. S. 27.

wägen, der für ihn zwischen Mensch und Gott besteht. „Die Summe unsrer Weisheit [1] ist Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis". Calvin rührt nur soeben an die Frage: welche von beiden aus der andern hervorgehe, und stellt beide sogleich unter den praktisch-religiösen Gesichtspunkt. Die Erkenntnis Gottes ist uns angeboren, aber die Sünde hat sie auf ein Minimum reduziert. In Sachen des Heils ist der Mensch vollends blind und nichtig. Gott alles — wir nichts! Auf diesem unwandelbaren Grunde „schlechthiniger Abhängigkeit" ruht Calvins ganze Theologie. Seine Prädestinationslehre ist da nur folgerichtig. Sie mag ihm selbst schaudererregend und dem Erasmus skandalös sein, er kann sie nie aufgeben, ohne das ganze System mit in den Sturz zu ziehen. Die Vernunft versagt hier. Aber was liegt daran? Sein System ist weder philosophisch noch spekulativ, noch menschlich, es ist einfach der Ratschluß Gottes selber, und die Gedanken dieses Systems sind unverbrüchlich verbürgt in der Magna charta der h. Schrift. Calvin ist absoluter Monarchist im Reiche Gottes. Des Königs Wille ist ihm oberstes Gesetz. Dieser Wille steht ihm für die Vernunft. Unter dieses Prinzip fühlt er sich gebannt. Aber unter diesem Prinzip fühlt er sich dann auch wieder frei von jeder menschlichen Schranke und Fessel, von Tradition und Kirche, von Observanz und Aberglauben. Und in dieser Freiheit verachtet er nicht Vernunft und Wissenschaft. Er macht im Gegenteil von ihnen den ausgiebigsten Gebrauch. Er legt doch schließlich an jede Glaubenswahrheit, sobald er sie erkenntnismäßig darlegt, den Maßstab logischen Denkens wie den der persönlichen Erfahrungsgewißheit. So verfährt er bei der Behandlung von Vorgängen des innern Lebens wie z. B. bei der poenitentia,[2] so bei der Lehre von den Sakramenten! [3] Ruht nun auch die Erfahrungsgewißheit auf der Erleuchtung durch den h. Geist, so ist sie doch wieder bedingt durch die Mittel menschlicher Erkenntnis, ohne welche auch der Schriftbeweis nicht erbracht werden kann. Bei diesem Verfahren ruft er oft die Zeugen auf, die ihm die so vertraute klassisch-antike Welt gewährt. Ihre Aussagen haben wenigstens den Wert von

1) Instit. I. 1. 1. In allen lateinischen Ausgaben: sapientiae; in der französischen von 1541: sagesse. Der Ausdruck lehnt sich wohl an die von den namhaftesten Humanisten Erasmus, Lefèvre u. a. gebrauchte Bezeichnung der christlichen Lehre als philosophia.

2) Instit. Lib. III 3, 2. Vgl. Ritschl, Die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, I. Bd. S. 203.

3) Instit. Lib. IV 14. Vgl. Baur, Dogmengesch. III S. 10, 11.

Wahrheiten wie sie der sensus communis besitzt, dem freilich die geoffenbarte biblische Wahrheit völlig verborgen ist. Indes wie stellt sich nun unser Humanist selbst zur Bibel?[1] Luther bewegt sich auf diesem Gebiet scheinbar so frei, daß noch die moderne Kritik sich auf ihn beruft, während Calvin das heilige Instrument kaum antastet. „Man soll nichts von ihm hinwegnehmen, noch hinzutun."[2] Das war nun wohl letztlich die Meinung aller Reformatoren. Auch Luthers unbefangene Urteile sind als Gelegenheitsäußerungen nicht so ernst zu nehmen. Gelegentlich spricht er sich doch wieder anders aus. Aber nicht bloß kirchlich-ehrwürdig war ihnen der Kanon; sie sahen darin den Grund ihres Glaubens, den Schatz ihrer Erkenntnis, die Quelle ihres Trostes, die Rüstkammer ihrer Waffen. Darum ließen sie die Hände davon. Was hätten sie am Ende auch anders tun können? Quellenforschung, Entwicklungsgedanke, das ganze Handwerkszeug des Kritizismus waren für sie meist noch fernliegende Dinge. Der einzige, der hier Pfadfinder und Führer hätte sein können, Erasmus, versagte bald im Dienste der Reformation. So hat allerdings Calvin zumal mit herbstem Konservatismus am biblischen Bücherbestand festgehalten und auch das kanonische Ansehen derjenigen nicht zu beanstanden gewagt, über deren Verfasser selbst Kirchenväter ihre kritischen Bedenken haben.[3]

Das hindert ihn nun aber nicht an einer freien Handhabung des Schrift i n h a l t e s. Im nüchternen grammatisch-historischen Verfahren, im Vorwalten natürlicher, dogmatisch-voraussetzungsloser Auffassung des Textes bei allem tiefen religiösen Verständnis, im Ablehnen herkömmlichen Allegorisierens, in glücklicher gewandter Behandlung schwieriger Stellen zeigt sich der humanistisch gebildete Meister, der neuen Most in neue Schläuche füllt. Sein Schaffenstrieb gerade auf exegetischem Gebiet ist erstaunlich. Mitten in den Unruhen der Straßburger und Genfer Zeit, in Stunden, die er tagsüber oder nachts sich rauben muß, unterbrochen und von neuem anhebend, immer gesammelt, wissenschaftlich gerüstet, voll Schriftgeist — so schreibt er Kommentare. Es ist ein Wort Bezas,[4] das aber ganz im Sinne Calvins lautet: „Das Studium des Griechischen und Hebräischen sind vorbereitende

1) Instit. Lib. I Cap. VI, VII.
2) So im Genfer Katechism. Vgl. Bungener a. a. O. S. 129 u. ö.
3) Stähelin a. a. O. S. 192. Vgl. Tholuck, Lit. Anz. 1831 Nr. 42, 43.
4) Histoire ecclésiastique, I. p. 8; bei Doumergue a. a. O. S. 207.

Dinge der großen Güte und Barmherzigkeit Gottes für ein großes Werk." Beim Lesen der Kommentare Calvins, besonders in der lateinischen Ausgabe, meint man etwas zu spüren von dem hochgemuten, frommen Humanismus, der jene Männer beseelte.

Wir kommen noch einmal auf die Form der Institutio zurück. „Es herrscht darin ein Ton der Unduldsamkeit und Schmähsucht, der sich mit evangelischer Milde und christlicher Resignation nicht verträgt." So urteilt der einsichtsvollste der Biographen Calvins römischerseits, Kampschulte.[1] Er mildert zwar selbst seinen Vorwurf durch die Bemerkung: „Doch der Geist des Reformationszeitalters war nicht der unsrer Zeit. Gerade was uns verletzt, wurde von jenem Calvins Arbeit vielfach als Verdienst angerechnet." Damit ist doch eigentlich alles erklärt. Der Humanist wenigstens teilt den Vorwurf mit allen Genossen seiner Zunft. Erasmus, Hutten, Luther, selbst Melanchthon haben im Schimpfen auf die Gegner ihrer Feder immer freien Lauf gelassen. Das gehörte zum Ton, und wenn es auch gewiß kein guter war, so ist er doch nicht so schlimm zu nehmen wie er unseren Ohren klingt.

9.

Ein viel gewichtigeres Bedenken erhebt sich von andrer Seite. In einer eingehenden Untersuchung[2] ist neuerdings der Nachweis einer Beeinflussung Calvins durch Erasmus versucht worden, die nicht nur seiner schriftstellerischen, sondern auch religiösen Originalität erheblichen Abbruch zu tun scheint. Die angeführten Belege[3] beanspruchen das ernstlichste Erwägen. Es handelt sich dabei um die Gedanken beider Autoren über Weltverachtung und Todessehnsucht; über deren Folgen für die Sittlichkeit, für die Güter und Aufgaben des Erdenlebens; über den Glaubensbegriff; über die Eschatologie. Die Ähnlichkeit der Ausführungen ist unwiderleglich, die Behauptung der Abhängigkeit des Jüngeren vom Älteren, scheinbar durchaus begründet. Wenn es auch nicht im Rahmen dieser Arbeit liegt, in die Sache tiefer einzudringen, die Frage darf doch nicht ganz unberührt bleiben: wie haben wir uns dieses Verhältnis Calvins zu Erasmus zu erklären? Bewährte Calvinforscher haben sich damit beschäftigt.[4] Eine befriedigende

1) A. a. O. S. 277. Vgl. Köstlin a. a. O. S. 60, 61.
2) M. Schulze, Calvins Jenseits-Christentum in s. Verhältnis zu den religiösen Schriften des Erasmus. Görlitz 1902.
3) Bei Calvin fast ausschließlich der Institutio entnommen.
4) A. Lang, Ref. Kztg. 1902 Nr. 5 S. 36, 37. Vgl. desselben „Die Bekehrung J. Calvins"; sowie Doumergue a. a. O. S. 336 ff.

Lösung steht noch aus. Die Textunsicherheit der Schriften des Erasmus läßt eine Erörterung des Gegenstandes noch nicht zu.[1] Eins ergibt sich indes aus der Darlegung jenes Verhältnisses zwischen Calvin und Erasmus schon jetzt und wird auch durch spätere Nachweise nicht widerlegt werden können: die Institutio ist bis zu ihrer letzten Umarbeitung unter starken humanistischen Einwirkungen geschrieben worden. Gewiß, auch wenn zwei dasselbe schreiben, ist es nicht dasselbe. Der innere Vorgang, der sich in Calvin vollzog, blieb dem Humanisten par excellence fremd. Darum ist es die treffendste Bemerkung, die über die religiöse Gesinnung des Erasmus gemacht werden kann, wenn Hermelink[2] sagt: sein sittliches Pathos sei stärker gewesen als seine Willenskraft. Plato, Cicero, Christus lagen für ihn auf einer Linie. Für Calvin hebt mit letzterem eine neue an. Allein die Terminologie, unter der Erasmus und alle von ihm beeinflußten Humanisten ihre neue Anschauung vom christlichen Leben zum Ausdruck brachten, sie war der Bann, dem sich auch der Verfasser der Institutio nicht entziehen konnte. Platonisch-Erasmisch bestimmt waren eben auch jene Vertreter des deutschen Humanismus, zu deren Füßen Calvin gesessen. Und alle waren durch dieselbe Schule gegangen, die Lefèvre und Erasmus durchlaufen hatten, und die in der sogenannten ‚Via antiqua'[3] ihre geschichtliche Gestalt gefunden hat. Auf dem Boden der Quellenforschung, durch das Mittel der Sprachwissenschaft hatte man eine selbständige Bildung erstrebt, die von der Bevormundung der Kirche unabhängig, auch ein christliches **Leben** nach den Geboten und dem Vorbilde Christi, ein „Bergpredigt-Christentum", verwirklichen wollte. Luther hat diesen Weg kaum beschritten, je weniger er humanistisch beeinflußt war. Calvin ist auf ihm von Christus ergriffen worden — und von da an hatte er auch mit Erasmus innerlich nichts mehr zu tun.[4]

---

1) Hermelink, Die religiösen Reformbestrebungen des deutschen Humanismus. Tübingen 1907. S. 2.

2) A. a. O. S. 24.

3) Siehe die interessanten Ausführungen bei Hermelink a. a. O., bes. S. 6—15. Vgl. Wernle, Die Renaissance des Christentums im 16. Jahrhundert. Tübingen und Leipzig 1904. — Tröltsch in „Die Kultur der Gegenwart", herausgegeben von Hinneberg, I. 4. S. 271 ff.

4) Die Spuren Lefèvres in Calvins Kommentar zum Römerbrief weiß ich mir auch nicht anders wie den Einfluß des Erasmus zu erklären. Vgl. übrigens dazu Doumergue a. a. O. S. 550 ff.

10.

Es sah Calvins immer noch schüchterner Natur ganz ähnlich, daß er mit dem Aufsehen, das sein Werk erregte, sich nicht selbst in die Öffentlichkeit ziehen ließ. Stille Gelehrtenarbeit blieb es zunächst, woran sein Herz hing.[1] So wollte er fernerhin wirken für die Ausbreitung des Evangeliums. Noch im Frühjahr 1536 verläßt er Basel und begibt sich mit du Tillet nach Ferrara. Die Herzogin Renata hielt dort einen Hof, der an die Glanzzeit von Weimar erinnert. Hier hätte nun der Humanist sein Licht leuchten lassen können. Aber hier war es, wo er solche an ihn herantretende Versuchung mied, um der ebenso frommen wie geistvollen Frau vielmehr seelsorgerisch nahe zu treten. Flüchtigen Fußes nur weilt er in Italien. Wenn er je Rom, Venedig und Padua besucht hat, so wahrscheinlich mit ebenso geringem geistigen Ertrag als einst Luther. Die Zeit war nah, wo er nicht mehr sich selbst gehören sollte. Auf einem Umwege nach Straßburg in Genf übernachtend, trifft er hier wieder mit du Tillet zusammen, der den Aufenthalt des Gastes an Farel verrät. Dieser beschwört ihn im Namen, ja, unter Androhung des Fluches Gottes, im Falle seiner Weigerung, in Genf zu bleiben und der bedrängten Gemeinde zu helfen. Calvin, durch das heftige Andringen des Genfer Pfarrers erschüttert, sagt zu. In dieser bewegten Stunde hat er die Weihe zum Reformator empfangen.

11.

Bei der mannigfaltigen Tätigkeit des Reformators versteht es sich nun, daß wir dem Humanisten darin nicht mehr so häufig begegnen wie bisher. Wir lassen deshalb den Faden seines Lebensganges fallen und heben die sachlichen Punkte heraus, die unser Thema angehen. Zwei Städte kommen für sein reformatorisches Wirken in Betracht: Genf, Straßburg und wieder Genf. Überall hat er das Amt eines akademischen Lehrers bekleidet. Es war ihm also bis an sein Ende dauernd Gelegenheit geboten, seiner Lieblingsneigung nachzugehn und die hervorragende Gabe seines Geistes, zu lehren, wie seine reiche Gelehrsamkeit zu betätigen. Der Zulauf von Studenten, dessen er sich immer erfreuen durfte,

1) Das Quellenmaterial für diese letzten Abschnitte: bei Stähelin a. a. O. I. und II. Bd.; Doumergue a. a. O. II. Bd.; Bungener führe ich mit Vorbehalt an, da er leider keine Belegstellen angibt; Wertvolles bei Stricker, Johannes Calvin als erster Pfarrer der reformirten Gemeinde zu Straßburg. Straßburg 1890.

bweist an sich schon, in welcher Weise er sein Wissen mitteilte. Die Jugend war durchweg humanistisch gebildet und interessiert, dem trocknen, verworrenen Wesen der Scholastik abhold. Calvin trat ihr entgegen als einer, der in dem Kursus, den sie zu durchlaufen hatte, nicht nur zu Hause war, sondern die darin gepflegte Geistesrichtung mit der überlegenen Macht einer Autorität repräsentierte und fortwährend förderte. Calvin nicht zu hören, galt für ungebildet, seine Schriften nicht zu kennen, für Unwissenheit. Wenn seine Kommentare uns heute noch zuweilen ultima ratio sind, wie mag damals ein Straßburger oder Genfer Student am Munde des Meisters gehangen haben! Gleich Melanchthon und seinen eignen Lehrern hatte auch er die Gewohnheit, junge Leute in seinem Hause und an seinem Tische zu verpflegen. Bei allem Ernst, mit dem er sie überwacht, hat er doch genug Verständnis und Nachsicht für ihre Torheiten. „Einigen freien Raum müsse man ihnen lassen für ihren Unverstand, und unrecht wäre es, die Bande der Disziplin zu straff zu ziehen." Lateinische Komödien von Schülern aufgeführt zu sehn, darin fand er nichts Anstößiges,[1] weil es im Rahmen humanistischer Erziehung lag. Es gewährt einen eigenen Reiz, bei dem sonst sogar bis zum Rigorismus strengen Manne zu beobachten, wie ihn doch gelegentlich kluge Einsicht zur Milde zwingt. Dann ist er sich immer bewußt, pädagogisch zu handeln. Interessant ist in dieser Hinsicht, was er am 3. Juli 1546 aus Genf an Farel schreibt: „Hier ist nichts Neues, außer daß bereits die zweite Komödie in Szene gesetzt wird. Wir haben nicht bis aufs letzte widerstehen wollen, weil Gefahr drohte, daß wir unser Ansehn schwächten, wenn wir hartnäckig widerstanden, und man schließlich darüber hinwegging. Ich sehe, daß man den Leuten nicht alle Vergnügen versagen kann. Es genügt mir, daß sie begreifen: man gewähre ihnen, was nicht geradezu lasterhaft ist, indessen ohne unsre Zustimmung." [2]

Ein besonders großes Verdienst hat er sich in beiden Städten, zumal in Genf, um die Organisierung der höheren Lehranstalten erworben. Mit freudigem Eifer arbeitete er die Studienpläne dazu aus und legte im innigsten Zusammenwirken mit seinem Freunde Beza alles Gewicht auf die Durchdringung der Wissenschaft mit der göttlichen Wahrheit, die aber auch ohne jene nicht zu erkennen sei. Am liebsten hätte er in Genf eine Universität errichten sehn und so

1) Stähelin a. a. O. I. Bd. S. 492.
2) C. R. Tom. XII. Nr. 800.

den ursprünglich-humanistischen Gedanken der Verselbständigung der übrigen Wissenschaften gegenüber der Theologie verwirklicht; allein die geringen Mittel des kleinen Staates erlaubten es nicht. So mußte man sich auf eine theologische Akademie beschränken. Ungeduldig sieht er dem Bau des Hauses entgegen. Krank läßt er sich auf den Bauplatz tragen, um die Arbeiten zu verfolgen. „Auf die Höhen des Balomier soll das Haus gestellt werden; von Osten nach Westen sich hinziehend, in Winkelform, damit ein Platz freigelassen sei, wo man sich in der frischen Luft ergehen könne. Das Ganze werde so eine schöne Aussicht erhalten und luftig genug sein, um den Studierenden einen gesunden und angenehmen Aufenthalt zu bieten." Mit ähnlichen Wünschen geht er einmal in der Stadt umher, um einem Freunde eine Wohnung auszusuchen, die ihm den Blick auf den herrlichen See und die Berge gewähre. Oder er plant, wie Bungener zu berichten weiß, mit Behagen eine kleine Ferienreise mit Viret, die dem Gaste zeigen soll, wie der mit Geschäften überhäufte Mann doch auch gelegentlich das utile cum dulci zu verbinden weiß.[1]

In einem Leben, in welchem die Rosen der Kunst nur spärlich gedeihen, ist man auf jeden dahin gehörigen Zug aufmerksam.[2] An Kunstsinn hat es Calvin in der Tat nicht gefehlt. „Er hatte", wie einer seiner jüngsten Biographen treffend bemerkt, „von dem Ganzen der Künste die Begriffe eines Theologen, der sich erinnert, daß er ein Humanist gewesen ist, und nicht ganz aufgehört hat, es zu sein."[3] Gegen die Abbildung der göttlichen Dinge wendet er sich schon in der Institutio[4] mit einem Urteil, das nachher auch Lessing im Laokoon ausspricht: Die bildenden Künste sollten in ihren Darstellungen die Grenzen des Natürlichen nicht überschreiten. Ein feines ästhetisches Empfinden zeigte uns bereits Calvins Stil. Dieser ist es denn doch wenigstens, der seinem „Hymnus auf den siegreichen Christus"[5] einigen Wert verleiht. Er selber äußert sich darüber sehr bescheiden: „Was die Natur mir versagt, hat mein frommer Eifer vollbracht."[6] Wohl ohne besonderes Ver-

1) Brief Calvins aus Genf vom 22. Juli 1550; bei Bungener a. a. O. S. 207.

2) Doumergue a. a. O. II. Bd. S. 479 ff.; Stähelin a. a. O. II. Bd. S. 398.

3) A. Bossert, Johann Calvin; deutsche Ausgabe von Krollick. Gießen 1908. S. 142.

4) I. XI. 12; lat. Ausg. von 1559.

5) Bei Doumergue erwähnt a. a. O. II. Bd. Append. VI.

6) Bei Bungener a. a. O. S. 185.

ständnis für die Musik, hat er doch ihren Wert zu würdigen gewußt, sorgfältig mit ihrer Stellung im öffentlichen Gottesdienst sich beschäftigt, dabei ihr freilich eine keusche Zurückhaltung auferlegt, immer nur den Zweck im Auge: daß Gott allein die Ehre zu geben sei.

Wohin er kam, da predigte er nun auch. Man darf ihn hier nicht mit Luther vergleichen. Eher sollte es unser Verwundern erregen, daß der Mann des systematischen Denkens, der nüchterne, strenge Geist, der wenig Mitteilsame, der Phantasiearme überhaupt die Gabe des Predigens besaß. Steinmeyer sagt einmal: Die Predigt sei keine Gabe an den Einzelnen, sondern an die Gemeinde. Ich habe eigentlich dieses Wort nie recht verstanden. An Calvin geht mir darüber ein Licht auf. Als „ihn Gott von den Schafhürden weggeholt hatte wie einst David,“ [1] als er an die Gemeinde sich gebunden fühlte, da hat der Herr, der in der Kirche seine Gaben ausgießt durch den heiligen Geist, ihn mit der Gabe der Predigt begnadet und ihm das brennende Herz und die feurige Zunge gegeben, mit der er so Viele hinriß. Calvins Predigt ist wesentlich Glaubenszeugnis. Darin liegt ihre Gewalt. Sie ist der Mann selber. Seine Beredsamkeit ist eine Beredsamkeit der Tatsachen, schlicht, aber lapidar, nicht blendend, aber zwingend. Der Humanist spricht aus ihr in denselben Vorzügen, die seine Schriftauslegung auszeichnen. Calvin predigte in seiner Art ebenso natürlich wie Luther, er äußerte sich auf der Kanzel ebenso unmittelbar und für die Hörer seiner Zeit gewiß ebenso neu und überraschend, original und aufklärend.

Wir kommen zur intimsten literarischen Betätigung des Reformators. Wenn, nach einem Wort Goethes, Briefe zu den wichtigsten Denkmälern gehören, die der einzelne Mensch hinterlassen kann, dann hat Calvin sich mit den seinen ein solches gesetzt. Er hat, zumal in der späteren Zeit, eine äußerst lebhafte Korrespondenz geführt. Es war ein sehr dankenswertes Unternehmen, daß man neuerdings etliches davon veröffentlicht hat.[2] Die Auswahl hätte viel reichlicher sein dürfen.[3] Zum Glück sind ihrer sonst

1) Vorrede zu den Psalmen.

2) Calvin-Briefe. In Auswahl und Übersetzung von Maria von Born. Mit einem Vorwort von Prof. K. Müller-Erlangen. Elberfeld 1902. Ref. Schriftenverein.

3) J. Calvins Lebenswerk in seinen Briefen. Eine Auswahl von Briefen C.'s in deutscher Übersetzung von Rudolf Schwarz, mit Geleitworten von Prof. D. P. Wernle. 2 Bände. 1909. Tübingen (Mohr) — hat obigem Wunsch inzwischen aufs befriedigendste entsprochen. Leider erhielt ich die Sammlung nicht mehr vor Drucklegung dieses Mscrs.

genug bekannt. Von allen gilt, was in dem Vorwort der Sammlung von M. v. Born gesagt ist: „Wahrscheinlich werden wir auch entdecken, daß der gefürchtete Mann ein menschliches Herz im Busen trägt, voller Teilnahme für die Leiden der Brüder. Um Calvin innerlich kennen zu lernen, und von ihm sich stärken zu lassen, ist ein authentisches Mittel das Studium seiner Briefe. Ihnen hat er selbst das Bild seines Charakters eingeprägt." Mag er den Vater eines seiner jungen Hausgenossen in Straßburg, der samt seinem Hofmeister von der Pest hinweggerafft ist, trösten, oder an die Herzogin von Ferrara in der Zeit ihrer Glaubensanfechtungen sich wenden; mag er die von ihrem Gatten betrogene Königin von Navarra aufrichten, oder mit dem ihm taktlos seine Armut vorhaltenden du Tillet sich auseinandersetzen; mag er endlich mit dem Berner Humanisten Zerkintes[1] Gedanken über Toleranz austauschen: immer steht man unter dem Eindruck eines Geistes, der sich auf überlegener Höhe ohne alle Prätension behauptet, Weisheit von obenher mit natürlicher Klugheit, Frömmigkeit mit Bildung, reiches Gemüt mit Festigkeit des Willens in sich vereinigt. So konnte nur jemand sich allen menschlichen Lagen anpassen und für alle das rechte Wort finden, der, wie in der Zucht des heiligen Geistes, so auch zugleich in der Schule des Humanismus gereift war.

II.

Wir wollen, am Schluß unseres versuchten Nachweises angelangt, uns nicht noch auf das Unternehmen einlassen, den schweren Schatten völlig zu heben, der für die Augen mancher gerade auf dem Humanisten Calvin liegt in dem einen Namen: Servet! Nur die Bemerkung möchten wir nicht unterdrücken: Verdankt der humanistische Zug seine Entstehung dem klassischen Altertum, dann täuschen wir uns wohl auch nicht, wenn wir auf dieses den Sinn für das Gemeinwohl des Staates[2] zurückführen, der Calvin wie den Rat von Genf in dem Augenblick beseelte, als dieser das verhängnisvolle Urteil fällte. ‚Ne quid detrimenti capiat res publica!' Dieser Grundsatz, noch dazu gestellt unter den theokratischen Gesichtspunkt der Ehre Gottes! Das macht das Verfahren für den modern-humanen Sinn allerdings nicht erträglicher,

1) C. R. Tom. XI. Nr. 2395, 2908, 3023 u. ö. Zerkintes (Zurkinden) war Stadtschreiber von Bern, in seiner hochgebildeten Art erinnert er an seinen späteren Kollegen, die moderne literarische Berühmtheit, in Zürich.

2) Vgl. Rothe, Theol. Ethik, IV. § 966 Anm.; und Kant, Kritik der Urteilskr. S. 225.

aber es läßt verstehen, wie fast alle protestantischen Zeitgenossen es billigen konnten. Soviel darf wohl gesagt werden: Dem Humanisten Calvin tritt der Fall Servet nicht zu nahe.

* * *

Hundeshagen hat in glänzenden Aperçus die Abwege, auf die der Humanismus etliche seiner Vertreter führte, dargestellt.[1] Er erinnert, ohne Namen zu nennen, wohl daran, daß auch Calvin auf einen derselben hätte geraten können. Es war der, dem Erasmus verfiel. ‚Scientia in tranquillitate animi' — „ein selbstvergnügtes Sichabschließen in der gelehrten Intuition, ein Dahingegebensein an die Amönitäten literarischer Beschäftigung, ein Ergötzen am literarischen Ich und seinen Betreibungen, die feinste, schimmerndste Gestalt des Egoismus". Nicht seine Bekehrung nur, erst recht sein Beruf als Reformator haben Calvin davor bewahrt. Bei der Begegnung in Regensburg soll Melanchthon sein Haupt an des Genfer Freundes Brust gelehnt und Worte der innigsten Verständigung mit ihm ausgetauscht haben.[2] Diese bedeutsame Stunde kennzeichnet Calvin als das, was er uns noch heute ist: der Zwillingsbruder des Praeceptor Germaniae, der akademische Vertreter des frommen Humanismus, der Theologe der Reformirten Kirche.

1) Der deutsche Protestantismus, seine Vergangenheit usw., beleuchtet von einem deutschen Theologen. Frankfurt a. M. 1847. S. 20, 21.

2) Henry, Calv. I. S. 244, 368, 375; angef. bei Hase a. a. O. S. 408.

Der Verkehr Calvins mit Bullinger.

Von

W. Kolfhaus,

Pastor in Elberfeld.

Die Beziehungen zwischen Calvin und Bullinger zusammenhängend darzustellen, ist die Absicht dieser Studie. Zur Kenntnis des Charakters der beiden hervorragenden Männer ist es notwendig, den Verkehr zu beobachten, wie er sich zwischen diesen so verschieden gearteten Naturen anbahnte und im Laufe der Jahre zu immer treuerer Arbeits- und Herzensgemeinschaft gestaltete. Calvin und Bullinger sind die Führer der Reformationsbewegung in der Schweiz und der ganzen reformierten Welt, an den wichtigsten Brennpunkten des evangelischen Lebens an erster Stelle wirksam und aufeinander angewiesen, vor die gewaltigsten gemeinsamen Aufgaben gestellt, in den Werken des Friedens wie des Streites unzertrennliche Bundesgenossen. Noch den sterbenden Genfer umgeben die Gebetsseufzer seines Bullinger, des großen Antistes der Züricher Kirche, des weisen und tapferen Fortsetzers und Begründers der jäh unterbrochenen Arbeit Zwinglis. Kaum einen ernsthafteren Kampf hat Calvin bestanden ohne Bullingers mehr oder weniger intensive Beteiligung, kaum eine schwere Last hat sich auf seine Schultern gelegt, an der nicht der Freund tröstend und helfend mitgetragen hätte. Des einen Freunde sind dem andern teuer; beide fürchten nichts so sehr, als daß irgend ein Mißton, irgend eine Heimlichkeit den zum Segen der Kirche geschlossenen Bund stören möchte. Der Briefwechsel der beiden ungefähr gleichaltrigen Genossen erstreckt sich über die Zeit vom 1. November 1537 an bis zum Tode Calvins. Er liefert auch für die nachfolgende Studie den reichsten Stoff, um uns über ihre theologischen, kirchenpolitischen und persönlichen Beziehungen zu unterrichten. Ihre Verhandlungen über das Abendmahl und die Erwählung müssen naturgemäß am meisten berücksichtigt werden.

I.

Anknüpfung ihrer Beziehungen im Streit Calvins mit Caroli.

Wie Bullinger in einem Schreiben vom 22. 5. 1557 Calvin erinnerte, haben sie sich kennen gelernt in Basel i. J. 1536, als in den ersten Februartagen Bullinger in Basel weilte, um mit den Abgesandten der übrigen deutsch-schweizerischen evangelischen Kantone im Augustinerkloster zu Basel das erste schweizerische Glaubensbekenntnis aufzustellen und zu unterschreiben. Damals war Calvin noch der unbekannte junge Gelehrte, von dessen Bedeutung für die reformierte Kirche und Theologie erst wenigen eine Ahnung aus seiner eben erschienenen Institutio religionis Christianae aufgegangen war. Zu diesen wenigen gehörten die nächsten Glieder des Bullingerschen Kreises. Pellikan schrieb an Vadian in St. Gallen am 21. 4. 36: „Du siehst, was Johannes Calvin, ein Franzose, dem französischen König schreibt; so klar und festbegründet sagt er die Wahrheit, daß sie nicht verachtet werden kann." Und Leo Judae bemerkte im folgenden Jahr in der Vorrede zu seinem Katechismus: „Joh. Calvin, der tiefste Frömmigkeit mit höchster Bildung verbindet, hat neulich einige Institutiones zusammengestellt, die ich gelesen, und aus denen ich einige besonders wichtige Abschnitte ausgezogen habe. Feiner, klarer und deutlicher kann niemand reden."

Bullinger hat den nur fünf Jahre jüngeren Gefährten nach jener ersten persönlichen Berührung nicht mehr aus den Augen verloren, obgleich ihre briefliche Verbindung erst vom August des folgenden Jahres an datiert. Es war die Gemeinschaft Bullingers mit den Berner Predigern, die ihn mit Calvin wieder in Beziehung brachte.

Petrus Caroli, Virets Amtsgenosse in Lausanne, hatte in den letzten Monaten 1536 und Anfang 1537 in Lausanne Unruhen erregt durch seine Behauptung, man müsse für die Verstorbenen beten. Von Viret deswegen bekämpft, erhob er gegen Calvin und die Seinigen die Anklage auf Arianismus, und es entbrannte der bekannte Streit Calvins mit Caroli vor dem Schiedsgericht der Berner Kirche. Die Berner Prediger und ihre Freunde in der Schweiz waren gegen Calvin anfangs nicht sonderlich freundlich gestimmt. Megander berichtete am 8. März 1537 an Bullinger, Calvin sei nach Bern gekommen und habe dringend um Abhaltung einer Synode gebeten, sei aber auf die Zeit nach Ostern vertröstet worden, und im Hinblick auf Calvin und die übrigen Franzosen

fügte er seinem Bericht den Stoßseufzer hinzu: „Sieh', welche Last uns jene unruhigen Franzosen noch bereiten werden!" Ja, Mykonius von Basel glaubte am 20. Mai 1537 Bullinger zum Eingreifen auffordern zu müssen, weil ihm Calvin und Farel des Arianismus verdächtig erschienen; er habe sogar gehört, daß sie dem schrecklichen Irrtum des Spaniers Servet anhingen. Während dann Megander bald zu einer günstigen Beurteilung der Franzosen kam und schon in einem Briefe vom 22. Mai 1537 Calvin und Farel „fromme und gelehrte Männer" nannte, blieb Mykonius noch bei seiner ablehnenden Stellung gegen Calvin; am 9. Juli 1537 beklagte er sich bei Bullinger bitter über die gegen Caroli angewandte Schärfe und äußerte abermals den Verdacht, daß Calvin in der Trinitätslehre nicht ganz einwandfrei sei, sonst sei unbegreiflich, weshalb er sich nicht ohne weiteres dem Gebrauch der Worte „Trinität" und „Personen" in seinem Bekenntnis auf der Lausanner Synode anschließe, deren er sich doch in seinem Katechismus bediene. In seiner Antwort an den Basler Antistes vom 23. Juli 1537 ging Bullinger in seiner charakteristischen, ruhig überlegenden, sachlichen Art auf die Bedenken des Freundes ein und gelangte zu wesentlich anderen Schlüssen als dieser. In dem von den Genfern eingereichten Bekenntnis sieht er nichts Befremdendes; er glaubt nicht, daß sie in verkehrter Absicht den Gebrauch der Worte „Substanz" und „Person" vermeiden und ist zufrieden damit, wenn man in der Weise der Schrift einfach über diese Geheimnisse redet und darauf verzichtet, mit spitzfindiger Gelehrsamkeit in sie einzudringen. Über die persönlichen Angriffe Calvins gegen Caroli enthält sich Bullinger des Urteils. Carolis Vorleben und niedriger Charakter waren ihm damals offenbar noch unbekannt. Direkt wurde Bullinger in den Streit hineingezogen durch ein Schreiben der Genfer Prediger an die Züricher Kollegen vom 13. August 1537, in dem Calvin im Namen der Seinigen den Verlauf des Streites mit Caroli erzählt, hauptsächlich in der Absicht, sich von dem Verdachte des Arianismus zu reinigen. Die Antwort Bullingers vom 1. November 1537, an Calvin und Farel gemeinsam gerichtet, beginnt den nur von wenigen kurzen Pausen unterbrochenen Briefwechsel zwischen den beiden Männern, der immer inniger wird und erst endet mit Calvins Tode. Bullinger bezeugte den Freunden in diesem ersten Schreiben seine völlige Zustimmung zu ihrem Bekenntnis von der Trinität und versicherte ihnen persönlich, daß er bisher nicht deshalb geschwiegen habe, weil er sie weniger liebe;

vielmehr habe er sie als treue Diener Christi stets geliebt und hochgeschätzt.

Es ist lehrreich, an dieser Stelle die Äußerungen Calvins und Bullingers über die Geltung formulierter Bekenntnisse und die Zustimmung zu den Bekenntnissen nebeneinander zu stellen. Als Caroli von den Genfer Predigern die Unterzeichnung der altkirchlichen Symbole forderte, lehnten sie dies aufs bestimmteste ab, nicht als ob sie diese Symbole an und für sich verwürfen, sondern weil sie nicht geneigt seien, durch ihr Beispiel eine solche Tyrannei in der Kirche einzuführen, daß einer schon darum für einen Ketzer gelten müsse, nur weil er sich weigere, mit den Worten oder nach dem Gefallen eines andern zu reden. Und als Caroli dagegen anführte, daß es doch im Symbol des Athanasius heiße: „wer irgend selig werden will, muß so von der Sache halten," scheute sich Calvin nicht, geradeheraus zu erklären: „Eben dieses sei ein Grund, warum er dieses Symbol nicht unterschreiben werde. Er und seine Freunde hätten den Glauben an einen Gott beschworen und nicht den Glauben dieses vermeintlichen Athanasius, dessen Sätze eine wahre christliche Kirche nie genehmigt haben würde."[1] Wir begegnen hier bei Calvin derselben Grundüberzeugung, die sich am Schlusse des von Bullinger, Mykonius und Grynäus verfaßten ersten schweizerischen Bekenntnisses kundgibt: „Diese Artikel sind von uns nicht in der Meinung aufgestellt, daß wir gerade dies allen Kirchen aufdrängen und ihnen hiermit vorschreiben wollten, oder daß wir jemand in Worten fangen und zu einer besonderen Art zu reden, die den Kirchen unnütz und unverständlich, zwingen möchten, sondern daß wir nunmehr also unseren Glauben und Verstand christlicher wahrer Religion haben aussprechen, bekennen und gegeneinander erklären wollen; darum mögen wir auch wohl leiden, so jemand sich anderer schriftmäßiger Worte bedient, als wir hier gebraucht haben, und heiterer, verständlicher und den Kirchen nützlicher hiervon reden und schreiben kann; doch daß er in der Substanz der Religion mit uns halte heiliger, biblischer Schrift gemäß. Mit solchem wollten wir wohl zufrieden sein."[2] Weder Calvin noch Bullinger haben diese klare, evangelische Stellung stets in der Praxis behauptet; aber sie sind immer wieder zu ihr zurückgekehrt. Gerade ihr Verkehr untereinander, der manche dogmatische und kirchenrechtliche Differenzen zur Sprache

1) Stähelin, „Joh. Calvin" I p. 137.
2) Pestalozzi, „H. Bullinger" p. 186.

brachte und vor sehr scharfen Aussprachen, besonders auf Calvins Seite, nicht zurückschreckte, ohne daß je einer an dem Christenstand und der Redlichkeit des andern irre wurde, ist der Beweis dafür, wie beide nie von dem Grundsatze ließen, daß Übereinstimmung im Glauben, „in der Substanz der Religion", etwas andres ist, als Übereinstimmung in Worten.

Der eben erwähnte Brief Bullingers an Calvin vom 1. November 1537 war zugleich ein Empfehlungsschreiben für drei fromme Engländer, die Calvin und Farel besuchen wollten, nachdem sie sich eine Zeitlang in Zürich aufgehalten hatten. Diese gegenseitigen Empfehlungen von Freunden gehören mit zu den Fäden, die sich von Genf nach Zürich und umgekehrt hinüberspannen und in einer Darstellung des Verkehrs der beiden Männer kurz Erwähnung verdienen. Bald hat Calvin seinen Freund um Fürsorge für Studenten zu bitten, die in Zürich studieren möchten,[1] bald erstattet Bullinger Bericht über einen nach Genf gesandten Jüngling und bittet, ihm die Auslagen zu erstatten.[2] Oder Calvin ruft Zürichs Fürsprache und Hilfe an für verfolgte Glaubensgenossen, so mehrfach für die Waldenser und besonders für die gequälten Evangelischen in Frankreich, und wird nicht müde, durch Bullinger auf den Züricher Rat einzuwirken. Jede Verfolgung in Frankreich findet ihren Widerhall in der Korrespondenz zwischen Zürich und Genf. Die aus Frankreich, England und Italien verjagten Glaubensgenossen, die in der Fremde eine neue Heimat suchten, waren sehr häufig die Vermittler des gegenseitigen Austausches und wurden von dem einen wie dem andern mit warmen Empfehlungen versehen. Aus der reichen Fülle seien nur einige der vornehmsten Namen jener Exulanten Christi genannt, die durch Bullinger mit Calvin oder durch Calvin mit Bullinger in dauernde Verbindung kamen: Petrus Martyr Vermilius, Coelius Secundus Curio, Bernhard Ochino, Vergerius, Socinus aus Italien, Lismaninus aus Polen, Butler, Eliot, Traheron, Hooper aus England, gar nicht zu reden von den vielen Studenten, Kaufleuten und Handwerkern, die in Zürich oder Genf mit Calvins oder Bullingers Hilfe ein geeignetes Unterkommen suchten und meistens fanden.

Im Anschlusse an die Erwähnung dieser im Briefwechsel der beiden Reformatoren einen festen Platz einnehmenden Empfehlungen sei hier auch des gegenseitigen Freundeskreises gedacht, der

1) C. R. Calv. opera XI. p. 463.
2) C. R. XI. p. 708, 724 u. Calvins Antwort p. 744.

bald zu einem einzigen festen Freundschaftsbunde zusammenwuchs. Als Fremdlinge standen Calvin und die Seinigen zunächst unter den deutsch-schweizerischen Theologen da. Von dem Basler Aufenthalt her besaß Calvin einige lose Beziehungen zu den Basler Gelehrten. Simon Grynaeus in Basel, Johannes Gastius Brisiacensis, Pastor an St. Martin in Basel, sind schon damals seine Freunde geworden. Der weitere Kreis der tüchtigen Männer, die in der deutschen Schweiz, vor allem in Zürich wirksam waren, wurde ihm erst durch Bullinger zugänglich. Des letzteren nächste Freunde: der gelehrte St. Galler Bürgermeister Vadian, die Züricher Rudolf Gualther, Josias Simler und Lavater, Bullingers Schwiegersöhne, Konrad Gesner, Pellikan, Martyr, Joh. Wolfius, Bullingers Züricher Kollegen, Ambrosius Blaurer und Oswald Mykonius von Basel, Johann Haller und W. Muskulus von Bern zählen ebenso zu Calvins Freundeskreis, wie Bullinger einen Farel und Viret, einen Jonvillaeus und Beza als fratres und symmistae begrüßt, und wie Bullinger Calvins Briefe im Freundes- und Kollegenkreis vorzulesen pflegte, so waren Bullingers Briefe an Calvin Gemeingut von dessen Freundeskreis.

II.

Ihre Stellung zu Zwingli und Luther.

Es war nicht von vornherein selbstverständlich, daß der Nachfolger Zwinglis und der Reformator Genfs die Dioskuren der schweizerischen Kirche wurden. Der Name eines gemeinsamen Lehrers verband sie nicht, persönlich und theologisch nahmen sie zu den ersten großen Lehrern der reformatorischen Kirche eine voneinander sehr abweichende Stellung ein. Bullinger war der begeisterte Schüler Zwinglis, der Fortsetzer seines Werkes, der Verteidiger seines Andenkens gegen die römischen Gegner in der Schweiz[1] und gegen Verunglimpfung durch Luther. Für Luthers Genius hatte auch er ein Empfinden; mit großer Geduld und vornehmer Mäßigung erwiderte er die immer heftiger werdenden Ausbrüche Luthers; dem Landgrafen Philipp von Hessen bezeugte er am 28. Juni 1546, daß er und die übrigen Diener seiner Kirche Luthern nie auf den Kanzeln oder in den Vorlesungen als einen Abgöttischen ausgegeben hätten, und an Melanchthon schrieb er

1) Bullinger, „Glimpfliche Verantwortung“ gegen das Schmähgedicht des Luzerner Gerichtsschreibers Johann Salat „Der Tanngrotz“ 1532.

am 1. April desselben Jahres: „Daß Dr. Luther, dieser gelehrte und um die Kirche hochverdiente Mann, in seine Ruhe eingegangen ist, freut mich herzlich, nicht etwa um des Streites willen, den wir miteinander auszufechten hatten — Gott weiß es! — sondern darum, weil er seinen Lauf glücklich vollendet hat. Hatte er auch nach der Schwachheit des menschlichen Fleisches seine Fehler, so war ihm ein ausgezeichnetes Maß ausharrender Standhaftigkeit beschieden."[1] Allein bei aller Anerkennung der Persönlichkeit des Wittenberger Helden stand doch zwischen ihnen beiden, von der nationalen Schranke abgesehen, der Schatten Zwinglis.

Calvin hingegen wußte nichts von einer Anhänglichkeit an Zwingli, dessen deutsche Schriften er gar nicht kannte und dessen Abendmahls- und Prädestinationslehre ihn nie angezogen hatte. Dem Prediger von Orbe, Zebedäus, gegenüber äußerte er den Wunsch, Zwingli möchte ähnlich wie Butzer Retraktationen geschrieben und seine falsche und verderbliche Meinung über das Abendmahl zurückgezogen haben. Er habe, fügte Calvin hinzu, schon früher, als er noch in Frankreich weilte, Zwinglis Meinung bekämpft.[2] Von Straßburg aus, am 26. Februar 1540, schrieb er vertraulich an Farel über die Züricher: „Die guten Männer zürnen, wenn jemand Luther Zwingli vorzuziehen wagt. Als ob uns damit das Evangelium verloren ginge, wenn Zwingli etwas getadelt wird! Und doch geschieht Zwingli damit nicht unrecht; Du weißt selbst, wie sehr Luther neben Zwingli hervortritt. Daher gefällt mir durchaus nicht das Gedicht des Zebedäus, in dem er Zwingli dadurch gebührend zu loben glaubt, daß er sagt: Einen Größeren zu erhoffen, sei unrecht. Auch im Lob der Toten gibt es eine Grenze, die hier weit überschritten ist. Ich wenigstens sehe schon jetzt viele Größere, hoffe noch auf manche und wünsche, alle wären größer als Zwingli." In einem Briefe an Viret vom 9. März 1542 heißt es: „Über Zwinglis Schriften magst Du denken, was Du willst. Denn ich habe nicht alles gelesen. Vielleicht hat er auch später zurückgenommen und verbessert, was ihm früher vorschnell entfahren ist. Aus seinen früheren Schriften weiß ich noch, wie wenig angemessen er über die Sakramente lehrte." So bestimmt sich Calvin des Unterschiedes zwischen seiner und Luthers Abendmahlslehre bewußt war, und so wenig er dessen Losbrechen gegen die Schweizer billigte, so war doch seine Schätzung Luthers wesentlich höher,

1) Pestalozzi p. 237, Bullinger an Thamer C. R. XII. p. 416.
2) C. R. X. pars post. p. 344.

als wie Bullinger sie dem Gegner Zwinglis zuteil werden ließ. Als die Züricher durch Luthers „Kleines Bekenntnis vom Abendmahl" aufs tiefste entrüstet waren, wollte Calvin, wie er gegen Bullinger äußerte, am 25. November 1544, nicht unter allen Umständen zum Schweigen raten. „Aber daran wünsche ich euch zu erinnern: bedenkt, welch ein Mann Luther ist, von welchen Gaben, von welcher Tapferkeit und Standhaftigkeit, wie trefflich und machtvoll er bisher gegen das Reich des Antichrists gekämpft hat und die Lehre des Heils verbreitet. Ich habe oft gesagt, selbst wenn er mich einen Teufel nennen würde, würde ich ihm doch die Ehre erweisen, ihn als einen ausgezeichneten Knecht Christi anzuerkennen. Aber wie er durch große Tugenden glänzt, so leidet er an schweren Fehlern. Hätte er nur mehr gelernt, seine Maßlosigkeit zu zügeln und die ihm angeborene Heftigkeit gegen die Feinde der Wahrheit zu kehren, statt gegen die Knechte Gottes!" „Dich und Deine Kollegen bitte ich, ja nicht zu vergessen, daß ihr zu tun habt mit einem der größten Knechte Christi, dem wir alle vieles verdanken!" Mehr als einmal hatte Calvin in den dem Consensus Tigurinus vorangehenden Kämpfen unter dem Verdachte zu leiden, daß er ein Anhänger Luthers sei, und seine Gegner in Bern machten sich ein Vergnügen daraus, ihm seine Urteile über Zwingli später wieder vorzuhalten. Diese verschiedene Beurteilung der beiden großen Reformatoren, die sich auch in späteren Zeiten, in den Kämpfen gegen die Nachfolger Luthers und in den Bemühungen um Einigung mit den Lutheranern, immer wieder bemerken läßt, war eins der Hindernisse, die Calvins und Bullingers Freundschaftsbund zu überwinden hatte.[1] Ebenso gefährlich war ihrem friedlichen Verhältnis der stete Kampf des Berner Rates und einflußreicher Berner Prediger wie Peter Kunz und Jodokus Kilchmeyer gegen Calvin. Es würde hier zu weit führen, diesen teils politischen, teils kirchlichen Kampf zwischen Bern und Genf zu schildern, wir werden in späterem Zusammenhang darauf zurückkommen. Nur daran sei erinnert, daß für Zürich und Bullinger sehr viel darauf ankam, die Einigkeit mit Bern zu bewahren, und daß es nicht geringer Weisheit bedurfte, um die Freundschaft mit Calvin nicht an den Klippen des Hasses der Berner scheitern zu lassen.

1) A. Lang, „Luther u. Calvin", Deutsch-Evang. Blätter Jahrg. 21 p. 319 ff.

III.

Bullinger gegenüber Calvins Kirchenzucht.

Calvin ist's gewesen, der die Verbindung mit Bullinger suchte. Wie er schon im August 1537 den Zürichern den Streit mit Caroli dargelegt hatte, so veranlaßten ihn die kirchlichen Kämpfe in Genf am 21. Februar des folgenden Jahres, sich aufs neue an Bullinger zu wenden. Calvin mag dazu bewogen worden sein durch die oben erwähnte freundliche Antwort Bullingers und vor allem durch den dringenden Wunsch, sich in seinen heißen Kämpfen der Hilfe des schon damals angesehensten schweizerischen Theologen zu versichern. Er klagte ihm den zerrissenen Zustand der Genfer Kirche und sprach von der Notwendigkeit, durch Parochialeinteilung Übersicht über die große Genfer Gemeinde zu schaffen und durch Aufrichtung der alten apostolischen Zucht die Reformation der Kirche zu vollenden. Der einzige Weg dazu sei die Abhaltung einer allgemeinen Synode, auf der gemeinsam das zur Erbauung der Kirche Nötige beraten und beschlossen werde. Eine Erwiderung Bullingers scheint nicht erfolgt zu sein. Aber soweit glaubten die Genfer Prediger sich mit ihm und den Zürichern einig, daß sie nach der Katastrophe am 22.—23. April 1538 sofort persönlich an die auf Ende April nach Zürich einberufene Versammlung der evangelischen Kantone die Bitte richteten, ihre Sache zu prüfen und sich um ihre Wiedereinsetzung in Genf zu bemühen. Sie übergaben der Versammlung eine in 14 Artikeln abgefaßte Klarstellung dessen, was sie um des Friedens willen zugeben und wobei sie beharren wollten. Den Forderungen der Berner wegen der Taufsteine, des ungesäuerten Brotes beim Abendmahl und der Annahme einiger Feiertage außer den Sonntagen stimmten sie zu unter gewissen Bedingungen; von ihren Forderungen betreffend Parochialeinteilung, Vermehrung der Zahl der Prediger und Abendmahlszucht durch eine besondere kirchliche Behörde ließen sie nichts nach. Zwar machte sich die Synode den Inhalt ihrer Artikel nicht zu eigen, aber sie schickte Botschaft nach Genf, die Prediger wieder einzusetzen, und bat den Berner Rat, für die Prediger einzutreten und auf ihre Aufnahme in Genf hinzuwirken. Wie Bullinger die Angelegenheit betrachtete, geht hervor aus einem Billett an Nikolaus von Wattenwyl, den vornehmen Berner Ratsherrn, durch das er ihm die von der Züricher Synode zurückreisenden Genfer Brüder empfahl. Er nannte Calvin und Farel „gelehrte, fromme

Männer, denen man vieles verzeihen müsse". „Sie haben einen allzugroßen Eifer." „Nimm Dich ihrer an und hilf ihnen durch Deine Fürsprache bei den Dir bekannten Senatoren." Sowohl jener Synodalbescheid wie dieses Schreiben Bullingers bezeugen, daß Calvins Persönlichkeit einen günstigen Eindruck hervorgerufen hat; über die Sache selbst schweigen sie. Stähelin, „Joh. Calvin" I p. 156 ff. und Doumergue Bd. 2 seiner Biographie p. 286 nehmen an, daß die Synode sich auch die sachlichen Forderungen der Genfer Reformatoren zu eigen gemacht habe. Sie schließen dies aus einer Bemerkung Calvins, der am 20. Mai vor seiner Reise mit den Berner Gesandten nach Genf an Bullinger schrieb: „Der Berner Rat hat in seinen Beschlüssen wenig Rücksicht genommen auf das, was uns in Zürich unter allgemeiner Zustimmung eingeräumt worden war." Einige Tage später, in einem Bericht an Bullinger über die Verhandlungen mit dem den Genfern feindlichen Prediger Kunz und die durch dessen Treulosigkeit gescheiterte Versöhnungsreise nach Genf, redete er von „den Artikeln, die der Synode von uns vorgelegt waren und so gefielen, daß nichts daran gestrichen wurde." [1] Allein die Zustimmung der Synode kann sich nur auf den Inhalt der Artikel im allgemeinen beziehen, speziell auf die den Frieden mit Bern bezweckenden Vorschläge. Auch erkannte man die Absicht Calvins an, mit den von ihm geplanten Einrichtungen das Beste der Genfer Kirche zu suchen. Aber gerade in dem Hauptpunkte, der Forderung einer Abendmahlszucht und einer kirchlichen Zensurbehörde hat Bullinger Calvins Gedanken nie vertreten, sondern sich wie die ganze deutsche Schweiz mit der Ausübung der Sittenzucht durch die Staatsgewalt begnügt. Man ließ die Artikel durchgehen, ohne über jeden einzelnen ein Urteil abzugeben. Selbst wenn die Theologen sich Calvins Forderungen hätten aneignen wollen, so würden sie sofort mit den regierenden Geschlechtern von Zürich und Bern in Konflikt gekommen sein. Aber Bullinger wollte auch gar nicht die Ideen des Genfers übernehmen, seine Gedanken lagen in diesem Stück weitab von Calvin. Den entscheidenden Beweis für die Tatsache, daß die von den Genfern gewünschte kirchliche Zensurbehörde von Bullinger abgelehnt wurde, finden wir in einem Briefe der Züricher Prediger an Farel vom 4. April 1541. In Zürich war das Gerücht verbreitet, man gehe in Neuenburg damit um, eine schärfere Abendmahlsdisziplin aufzurichten, so daß niemand zum Abend-

1) C. R. X. pars post. p. 203.

mahl zugelassen würde, der nicht vorher wegen seines Glaubens geprüft wäre. Voll Verwunderung hatten die Züricher dies Gerücht vernommen: „Du stehst uns viel zu hoch an Gelehrsamkeit und Lauterkeit, als daß wir Derartiges von Dir vermuten, geschweige denn glauben könnten. Wenn wir die Torheit so weit treiben wollten, daß wir niemanden zum Abendmahl zulassen, er sei denn zuvor nach seinem Glauben gefragt, was wäre das anders, mein Farel, als der Ohrenbeichte des Papstes den Weg bereiten? Wir müssen uns hüten, verehrter Farel, daß wir nicht papistische Wege einschlagen, nachdem wir bisher alles nach der heiligen Regel der Apostel eingerichtet haben." Mit Beziehung auf die Bestrebungen Calvins, Farels und Virets wegen Einrichtung der Exkommunikation heißt es in einem Briefe Bullingers an einen uns unbekannten Pfarrer der romanischen Schweiz vom 22. Nov. 1543: „Ich bezweifle nicht, daß unsre lieben französischen Brüder durch keinen bösen Sinn getrieben werden. Ich habe gelesen, was Calvin in seiner Institutio über die Exkommunikation geschrieben hat, und er wird nach meiner Überzeugung nicht leugnen, daß man maßvoll unter Berücksichtigung der Verhältnisse vorgehen muß, damit nicht der Friede der Kirche gestört wird, in der man vor allem den Weizen schonen muß, damit er nicht zugleich mit dem Unkraut ausgerottet werde. Unter den Feinden des Worts wünscht mancher sehr, daß wir die Exkommunikation wieder einführen; denn sie hoffen nicht ohne Grund, daß dann bald unsre Kirche in zahllose Sekten zerfallen werde. Ich aber will lieber irgend eine Kirche haben als gar keine." „Von der Prüfung vor dem Abendmahl kann icht nichts anderes sagen, als daß sie eine Vorbereitung der Ohrenbeichte ist, des verderblichsten Übels in der Kirche. Man führe die Beichte wieder ein und ziehe solche Zäune um das Abendmahl, daß künftig nur noch wenige Tischgenossen sich einfinden, und aus dem Mahl der Danksagung wird eine Quälerei der Gewissen werden."[1] Wohl hat Bullinger bei Gelegenheit des Kampfes Calvins mit Philibert Berthelier und Ami Perrin im Jahre 1553, als es sich um den ganzen Bestand des Genfer Reformationswerkes handelte, für Bewahrung der Kirchenzucht in Genf sein Wort eingelegt und den Rat von Zürich bewogen, in diesem Sinne an den Genfer Rat zu schreiben; aber wenn er damals,[2] die Genfer Konsistorialgesetze „fromm und dem Worte Gottes gemäß" nannte,

1) Herminjard „Correspondance des réf. fr." IX. p. 116.
2) C. R. XIV. p. 696.

so geschah das weniger, weil er ihnen innerlich zustimmte, als weil er in Genf keine Neuerungen eingeführt wissen wollte, durch die die Unruhen in der Kirche nur vermehrt worden wären. Ein Widerspruch gegen Calvins Gemeindeideal hätte dessen Wirksamkeit vernichtet, und das mußte Bullinger um jeden Preis vermeiden. Wie er gesinnt und wie seine Zustimmung zu Calvin gemeint war, bezeugte er in einem Schreiben an Joh. Haller vom 18. März 1553: „Eine Disziplin muß in der Kirche sein, aber nicht alle Kirchen können die gleiche Form gebrauchen. Jede Kirche muß die Weise haben, die ihrer Gewohnheit und ihrer Erbauung am meisten entspricht." Noch 20 Jahre später am 1. Juni 1570 beim Rückblick auf diese Kämpfe Calvins legte er Dathenus seine Auffassung unverändert so dar, wie er sie damals ausgesprochen hatte: „Zwischen unserer und der Genfer Kirche war nie Streit über die Exkommunikation. Doch waren wir nicht so unverständig, die Genfer Strenge nach hier zu übertragen. Denn als dort vor Jahren schwere Kämpfe entbrannt und wir, zum Gutachten aufgefordert, in der Lage waren, unsre Weise ihnen aufzudrängen oder wenigstens zu empfehlen, haben wir den Weg des Friedens innegehalten. Daher wollten wir die bei ihnen eingerichtete Zucht nicht hindern und so den Gegnern zu noch heftigeren Unruhen Anlaß geben. Wir wünschen keine Herrschaft über andre Kirchen auszuüben. Wenn andre ohne Streit und Geschrei etliche vom Abendmahl ausschließen, stellen wir das ihrem Urteil und ihrer Aufrichtigkeit anheim. Wir jedoch lassen das Mahl des Herrn und die kirchliche Disziplin unverworren, und wenn man uns fragt, sagen wir offen, daß es uns besser erschiene, beides auseinanderzuhalten als zu verbinden, wenn nämlich die Gefahr der Verwirrung und Spaltung vorhanden und dadurch für die Kirche mehr Schaden als Nutzen zu erwarten sei." Der Gedanke einer unabhängig vom Staat die Zucht ausübenden Kirche war den deutsch-schweizerischen Theologen so fremd, daß sie die Begeisterung Calvins und der Seinigen in dieser Sache gar nicht einmal verstanden. Sie waren stets in der Meinung befangen, es handele sich für Calvin um strengere Bestrafung der Sünder; sie waren gegebenen Falles bereit, ihre Magistrate zu ernsteren Maßregeln anzuhalten, und ahnten kaum, daß der Calvinismus nicht ein Mehr oder Weniger an Strenge erstrebte, sondern grundsätzlich Selbständigkeit der Kirche. Es sei nur erinnert an den letzten Streit Virets mit Bern in den Jahren 1558—1559, als Viret die Lausanner Kirche nach dem Vorbild der

Genfer einzurichten suchte mit dem Erfolg, daß er seine alte Gemeinde verlassen mußte. Joh. Haller in Bern, der Viret persönlich sehr nahe stand, erklärte ihm im November 1558[1]: „Wenn die Behörde nicht zugibt, von den Sakramenten auszuschließen, sondern deren Gebrauch freilassen will, so glaube ich noch nicht, deswegen die Verwaltung der Sakramente verweigern zu müssen. Mir steht es frei, durch die Verkündigung des Wortes auszuschließen, und dieser Weise der Exkommunikation bediene ich mich sorgsam vor jedem Abendmahle, da mir eine andre bis jetzt nicht erlaubt ist." „Daß alles nach dem Muster der apostolischen Kirche eingerichtet wird, in der es noch keine bürgerliche Obrigkeit gab, ist unmöglich und gegen die Ordnung." Wir hören hier die Stimme eines der tüchtigsten Schüler und Freunde Bullingers, der sich in seiner Überzeugung durchaus eins wußte mit seinem verehrten Lehrer.[2] Wenn also Calvin sich nach der Züricher Synode 1538 darauf berief, daß man seinen Artikeln zugestimmt habe, so hat er die Billigung seiner Sache im allgemeinen verwechselt mit der Zustimmung zum Einzelnen. Gerade sein Hauptanliegen traf bei Bullinger und seinem Freundeskreis auf recht kühle Aufnahme oder gar entschiedene Ablehnung.

Die Beziehungen Calvins zu Bullinger trugen in diesen ersten Jahren ihres Verkehrs zwar den Stempel persönlicher Wertschätzung und gegenseitiger Anerkennung ihrer Frömmigkeit und Gelehrsamkeit, waren aber noch weit entfernt von der Herzlichkeit, die später ihren Verkehr auszeichnete. Sie verloren einander auch nach Calvins Übersiedelung nach Straßburg nicht aus den Augen. Dafür waren schon die bisherigen Berührungen zu stark gewesen, dafür sorgte insbesondere der fernere Gang der schweizerischen und allgemeinen Reformationsgeschichte.

IV.

Die Rückkehr Calvins nach Genf.

Schon bald nach Calvins Anstellung in Straßburg empfing Bullinger von seinem Konstanzer Freunde Joh. Zwick die Nachricht, daß Calvin dort Prediger an der französischen Gemeinde sei.[3] Am 20. Oktober 1539 bat der Berner Ratschreiber Eberhard von Rum-

1) C. R. XVII. p. 368.

2) Bullinger an Viret C. R. XVII. p. 469.

3) C. R. X. pars post. p. 288. Der Brief enthält außer dieser Notiz die interessante Nachricht, daß schon damals in Straßburg französische Psalmen gesungen wurden.

lang Bullinger, er möge wegen der Abendmahlstreitigkeiten an Calvin schreiben und ihn durch seine Schriften stärken, „denn diesen Mann dürfen wir ja nicht übergehen," der in seiner Institutio so vortrefflich sich über das Abendmahl geäußert und sich gegen Luther gewendet habe, wenn auch ohne Namennennung. Daß man Calvin in Zürich nicht vergessen, erhellt aus einem Brief des Kollegen Bullingers, Leo Jud, vom 28. Februar 1540, der Calvin mitteilte, daß er seine beiden Schriften „de fugiendis impiorum illicitis sacris" und „de Christiani hominis officio in sacerdotiis papalis ecclesiae vel administrandis vel abiciendis" ins Deutsche übersetzt, und daß Joh. Zwick solche Freude an der zweiten habe, daß er um die Erlaubnis nachsuchte, sie in Augsburg herausgeben zu dürfen. Auf der andern Seite wurde Calvin durch die deutschen Verhältnisse, in die er in Straßburg einzugreifen berufen war, geradezu gezwungen, seine Blicke immer wieder nach Zürich zu wenden. Sein Freund Martin Butzer hatte sich durch Vermittlungsversuche zwischen Luther und den Schweizern das größte Mißtrauen der schweizerischen Theologen zugezogen. Calvin empfand diese Entfremdung schmerzlich. Er billigte nicht alles, was Butzer tat, aber er wollte anerkannt wissen, daß Butzer aus guter Meinung handle und daß das Band des Friedens mit ihm nicht dürfe zerrissen werden.[1] Bis über Butzers Tod hinaus hat der Reformator den Schild über ihn gehalten und ihn gegen die Verkennung der Berner und Züricher als treuen Knecht Christi verteidigt. Um den Frieden wiederherzustellen, knüpfte Calvin am 12. März 1540 die eine Zeitlang unterbrochene direkte Verbindung mit Bullinger wiederum an: „Was hätten wir heutzutage, mein Bullinger, Dringenderes zu verhandeln, als daß die brüderliche Freundschaft unter uns bewahrt und mit allen Mitteln befestigt werde?" rief er dem Freunde zu und bemühte sich, dessen Mißtrauen gegen die Straßburger zu entkräften, für die er sich verbürgte, daß sie allen Zwist haßten und die Gemeinschaft der Schweizer begehrten auf der Grundlage der lauteren göttlichen Wahrheit. Calvin selbst hatte noch nie ausführlich mit Bullinger über das Verständnis des Abendmahls geredet; wenn jetzt noch, heißt es in dem Brief, der vollen Einheit Hindernisse entgegenstünden, so hege er den lebhaften Wunsch, es möchte ihm Gelegenheit werden, einmal vertraulich mit Bullinger die strittige Frage zu besprechen. Bis dahin solle er jedenfalls die Überzeugung haben, daß sie, die Straßburger, allem Haß und Streit, ja dem geringsten

1) Calvin an Farel C. R. X. p. 347, XI. p. 23.

kränkenden Schein von Herzen feind seien. Doch nicht nur Calvin hatte das Bedürfnis empfunden, die Einigung mit Zürich und die Gemeinschaft mit seinem Antistes zu erstreben, auch in ihren beiderseitigen Freundeskreisen wünschte man, die beiden Männer in dauernder Verbindung zu sehen. Die Bitte Rumlangs an Bullinger wurde bereits mitgeteilt. Calvin empfing Ende Juli dieselbe Aufforderung von dem Basler Grynäus, sobald als möglich nach Zürich zu schreiben.

Inzwischen war in Genf der Sturz der Calvin feindlichen Partei, der „Artichauts", erfolgt und am 10. Juni 1540 ihr Haupt, der Generalkapitän Jean Philippe, hingerichtet. Sofort wurde der Ruf laut, den Reformator in seine Gemeinde zurückzurufen. Nachdem am 21. September Ami Perrin, der eifrige Gegner der Artichauts, von dem Rat den Auftrag erhalten hatte, „Mittel ausfindig zu machen, wie er Meister Calvin dahin bringen könne, nach Genf zurückzukehren", wurde am 13. Februar beschlossen, an Calvin ein Schreiben zu richten und ihn zu bitten, der Stadt zu helfen. Wenige Tage nachher sollte Perrin als Gesandter mit einem Herold nach Straßburg reisen, und zugleich wollte man die Städte Basel, Bern und Straßburg um ihre Vermittelung ersuchen.[1] Calvins Furcht vor der Rückkehr nach Genf ist bekannt, es bedurfte der ganzen Macht Farelscher Beredsamkeit und des Zuredens der angesehensten schweizerischen Theologen, den Widerstrebenden umzustimmen. Mit Freuden hatten auch die Züricher Farel versprochen, alle Kraft anzustrengen, daß die Genfer Kirche ihren Hirten wiederbekomme, und am gleichen Tag, an dem sie Farel Hilfe gelobt, am 4. April 1541 sandten sie sowohl an die Straßburger Prediger wie an Calvin selbst ein sehr warmes Schreiben ab. Von der erwünschten Rückkehr nach Genf heißt es dort: „Daß Gott Dich ruft, brauchen wir Dir nicht zu beweisen, da Dein Gewissen es Dir bezeugt." Mit biblischen und sachlichen Gründen suchen sie Calvin zu bestimmen und weisen endlich darauf hin: „Du weißt, wie von Genf aus, an der Grenze Frankreichs, Italiens und Deutschlands gelegen, das Evangelium sich weiter verbreiten muß in die benachbarten Städte, und wie Du von dort aus Bahn machen kannst durch Wort und Schrift dem Reiche Christi — das weißt Du besser als wir." „Du weißt, wie wir Dich lieben und wegen der Dir von Gott verliehenen herrlichen Gaben ehren. Als solche, die nach Dir

1) F. W. Kampschulte, „Johann Calvin, seine Kirche u. sein Staat in Genf" I p. 364 ff.

und Deinem guten Namen fragen und die Kirche und die Wahrheit lieben, bitten wir Dich, unsern Freund und Bruder, um Christi willen!" Unter solchen Auspizien durfte Calvin zurückkehren, gerufen von seiner alten Gemeinde, aufs innigste bewillkommnet von den ersten Männern der deutschen Schweiz; er hatte wohl Ursache, in seinem Dankschreiben nach Zürich am 31. Mai 1541 von Regensburg aus die ausgestreckte Bruderhand froh zu ergreifen. Denn in den auf ihn wartenden schweren theologischen und kirchlichen Kämpfen hätte er nimmer aushalten hönnen ohne die tatkräftige Hilfe Bullingers und der Seinen.

Wie wichtig für die Bestrebungen Calvins die Gemeinschaft mit Bullinger war, zeigte sich gleich nach der Heimkehr des Reformators in dem Streite Farels mit einem Teil seiner Gemeinde in Neuenburg um die kirchliche Disziplin. Obgleich diese Angelegenheit nicht Calvin direkt anging, verdient sie doch, hier erwähnt zu werden, weil sie ein neues Zeugnis ist für die enge Gemeinschaft des beiderseitigen Freundeskreises, und weil das Verhalten Zürichs, insbesondere Bullingers, Calvin mit der größten Genugtuung und dem lebhaften Zutrauen in Bullingers Aufrichtigkeit erfüllen mußte. Farel hatte eine vornehme Dame in Neuenburg wegen ihres sittenlosen Wandels vergeblich zurechtzuführen gesucht. Auch seine Klage bei der Behörde fand taube Ohren. Daraufhin hatte er auf der Kanzel das Verhalten des Rates bei diesem Ärgernis heftig getadelt, aber nur den Zorn des von den Vornehmen aufgereizten Volkes erregt, und war in einer stürmischen Volksversammlung aus dem Amte entlassen worden. Die Berner Obrigkeit, in deren Machtbereich Neuenburg gehörte, jeder Regung kirchlicher Unabhängigkeit feind, ließ den Dingen freien Lauf. Aber Farels Amtsgenossen begriffen, daß es sich hier um mehr handele als um die Person Farels, der allerdings gegenüber dem Berner Schultheißen Jakob von Wattenwyl seine herbe, heftige Art nicht verleugnet hatte. Sie bestärkten Farel in seinem Entschluß, im Amte zu beharren, bis ihn die rechtmäßige Gemeinde desselben enthöbe, und riefen die Kirchen von Straßburg, Basel, Konstanz und Zürich um Beistand an. Schon Mykonius aus Basel und Blaurer aus Konstanz hatten Bullinger am 24. Oktober resp. 10. November 1541 auf den Streit aufmerksam gemacht und ihm Farels Angelegenheit empfohlen. Gemeinsam mit den übrigen Züricher Predigern richtete Bullinger dann am 15. November ein ausführliches Schreiben an die Prediger, den Rat und das Volk von

Neuenburg, in dem er ohne Rückhalt Farel verteidigte und mahnte, ihn als treuen Hirten aufzunehmen und die Ordnungen und die Zucht der Kirche wohl zu bewahren. „Nie haben wir, antworteten die Neuenburger Prediger, ein Schreiben empfangen, das von uns mit größerer Freude gehört und aufgenommen wurde, nie eins, das mehr dazu diente, unsere Herzen zu erleichtern, zu trösten und zu stärken." Auch auf Bern wurde von Zürich gewirkt; Farel behauptete seinen Platz.[1]

Der Schutz, den die Züricher Brüder Farel zuteil werden ließen, war nicht das einzige freundliche Zeichen, das Calvin aus dem Bullingerschen Freundeskreis nach der Rückkehr aus Straßburg entgegenkam. In einem liebenswürdigen Schreiben vom 10. Februar 1542[2] knüpfte Bullingers Freund Oswald Mykonius den Verkehr mit ihm an und holte seinen Rat darüber ein, wie er sich gegenüber der Basler Staatsregierung verhalten solle, die die Herrschaft über die Kirche für sich fordere. „Der Rat, sagen sie, ist die Kirche." „Unsere Freiheit zu lehren und zu strafen möchten sie unterdrücken, schon jetzt haben sie das ganze Recht der Exkommunikation an sich gerissen. Sie behaupten, Moses habe als weltlicher Fürst seinem Bruder Aaron in allem Vorschriften gegeben, und David und andre fromme Könige hätten auch über die Priester geherrscht. Du würdest mich verpflichten, wenn Du darauf gelegentlich antworten wolltest." In seiner Antwort erzählte Calvin von seinen bisherigen Erlebnissen in Genf und setzte dem Freunde auseinander, wie weit sie die kirchliche Ordnung der Genfer Kirche hätten fördern können. Jetzt hätten sie eine Art von Konsistorium und eine der Schwachheit der Zeit angemessene Zuchtordnung, aber auch dies wenige sei nur unter größter Anstrengung und stetem Widerspruch der Feinde jeder Zucht erreicht worden. Wenn man sich auf Moses und David berufe, so wünsche er, daß man ihm solche Obrigkeiten gäbe, die den Geist der Prophetie besäßen und durch Gottes ausdrückliche Berufung die weltlichen und geistlichen Dinge geregelt hätten. Solchen wollte er gerne zugestehen, was sie fordern.[3]

Auch der Verkehr mit Zürich selbst ließ sich freundlich an. Konrad Pellikan, Bullingers Amtsgenosse, sandte ihm herzliche

1) Pestalozzi, „Bullinger" p. 247 ff. Mülot, „Wilh. Farel", theol. Studien u. Kritiken Jahrg. 1908 IV p. 521 ff.
2) C. R. XI. p. 367, 369.
3) C. R. XI. p. 376.

Grüße[1] von Bullinger, Bibliander und Megander und empfahl ihm den aus Italien geflüchteten Cölius Sekundus Curio. Oder als Farel in Zürich verklatscht war, als hätte er von den Züricher Predigern übel geredet und sie treulose und unlautere Lehrer genannt, fragte Pellikan bei Calvin an, ob diesem Gerüchte Glauben beizumessen sei, und bat ihn, es offen zu sagen, wenn an ihrem Wandel und ihrer Lehre etwas auszusetzen sei.[2] Der Briefwechsel mit Bullinger persönlich wurde von Calvin wieder aufgenommen durch ein Schreiben vom 7. November 1542, in dem er den Tod von Leo Jud, Grynäus und Capito beklagte und seine Freude aussprach über den Eifer des Züricher Rats in der Förderung der Studien, während sie in Genf zwar die Willigkeit, aber noch nicht die Mittel besäßen, größere Wünsche wegen des Unterrichtswesens zu erfüllen.

Doch alles das ging noch nicht über die Linie gegenseitiger Hochachtung und gelegentlicher Liebesdienste hinaus. Die Gefahr, daß die beiden Männer durch ihre verschiedenen lokalen Interessen einander entfremdet wurden, und daß sich in der Schweiz zwei Zentren der Reformation bildeten mit mannigfachen Reibungsflächen, war erst dann überwunden, wenn in dem wichtigsten Lehrstreit jener Jahre, dem Streit um das Verständnis des Abendmahls, Genf mit Zürich und den übrigen Schweizer Kirchen eins wurde. Die Verhandlungen über diese Einigung, die schließlich zum Consensus Tigurinus führten, brachten nicht nur die beiden Reformatoren einander näher, sondern sind für die ganze Reformationsgeschichte von grundlegender Bedeutung. Sie verdienen darum eine genauere Darstellung.

V.

Der Consensus Tigurinus.

Calvin ist sich seiner von Zwingli und Bullinger abweichenden Auffassung des Abendmahls längst bewußt gewesen, ehe die Diskussion darüber anfing. Er hatte an Zwingli schon 1539 getadelt, daß sein ganzes Streben nur darauf gerichtet war, den Aberglauben der fleischlichen Gegenwart Christi im Abendmahl zu zerstören, daß er aber versäumt hatte, die rechte Kraft des Abendmahls ins Licht zu stellen.[3] Daher konnte Calvin den Schweizern in ihrer einfachen Ablehnung jeder Vermittelung zwischen ihnen und Luther nicht zustimmen, wenn er auch die durch Butzers Bemühungen in

1) C. R. XI. p. 426.
2) C. R. XI. p. 527.
3) Calvin an Zebedaeus C. R. X. pars post. p. 344.

der Wittenberger Konkordie von 1536 versuchte Einheitsformel ebensowenig billigte wie die meisten Schweizer, da sie einer Unterwerfung unter die lutherische Auffassung gleichkam. Er mochte dieser Konkordie gegenüber eine ähnliche Empfindung haben wie Mykonius: „Die Wahrheit werde darin mit seltsamen Worten gelehrt." Nur glaubte Calvin nicht, daß wegen dieser noch nicht beglichenen Lehrdifferenz die evanglischen Theologen sich trennen müßten. Er schrieb darüber an Zebedäus die schönen Worte: „Nicht aus jeder Verschiedenheit muß sofort eine Trennung folgen. Zwingt Dich Dein Gewissen, der Meinung des andern in irgend einem Stücke zu widerstehen, sollen wir uns doch Mühe geben, das Bruderband mit ihm zu bewahren. Angesichts einer Trennung muß es Christi Dienern zumute sein, als würden ihnen die Eingeweide herausgerissen." Getreu diesem Programm hat dann Calvin Zeit und Kraft geopfert, die Kluft zwischen Zwingli und Luther zu überbrücken und unter Beiseitelassung ihrer Einseitigkeiten die wahre Einheit herzustellen. So heißt es in einem Briefe an Richard du Bois — (Sylvius) — den Prediger von Payerne Ende 1539: es gelte, weder abzuirren zu dem Wahne der Papisten, noch die rechte Art der Teilnahme an Christi Leib zu vergessen; er habe sich nie mit denen vereinigen können, die vor lauter Eifer, den Irrtum der lokalen Gegenwart Christi zu bekämpfen, die Kraft seiner wahren Gegenwart verkleinerten oder sie den Menschen durch Schweigen davon gar nicht zum Bewußtsein brächten.

Andrerseits war auch in Zürich Calvins von Zwingli abweichendes und über die erste helvetische Konfession von 1536 hinausgehendes Verständnis des Abendmahles nicht unbemerkt geblieben. Leo Jud war es, Zwinglis alter Mitstreiter, der seine Bedenken aussprach. Gegen Ende des Jahres 1539 schrieb er selbst an Calvin und legte ihm nach Anerkennung seiner Arbeit einige Fragen über das Abendmahl vor: „Daß die Sakramente den Glauben und die Verheißungen besiegeln oder bestätigen, will mir auf keine Weise einleuchten. Denn 1. glaube ich, daß es nur der Geist ist, der unsere Herzen, sowie den Glauben und die Verheißung besiegelt, und 2. daß ein geistliches Gut oder der Geist nicht durch etwas Leibliches, Kreatürliches versiegelt werden kann, daß 3. auch das äußerliche Wort dazu nicht imstande ist, geschweige denn die Sakramente. Denn die Worte sind dazu da, uns über Gottes Willen und Güte zu unterrichten. Doch wird jede Predigt vergeblich sein, wo nicht der Geist das Herz erleuchtet. 4. Wenn Du die Versiegelung

von Urkunden ins Feld führst, so habe ich zweierlei dagegen zu bemerken: a) Die Siegel, also zeitliche Dinge, bestätigen Urkunden, also ebenfalls zeitliche Dinge. Die Sakramente hingegen sind etwas Leibhaftiges, Greifbares, während die Verheißungen und der Glaube geistliche und ewige Dinge sind. b) Siegel bestätigen jedes Schriftstück, dem sie angehängt werden; die Sakramente werden aber von vielen nutzlos empfangen, ohne ihnen etwas zu bestätigen, oder man müßte annehmen, in ihnen stecke eine gewisse Kraft, die sie immer und überall ausüben, eine Meinung, die Du mit Recht bestreitest. Endlich: Der Glaube bedarf immer neuen Wachstums und gewisser Befestigung; diese Befestigung schreibe ich Christus zu und nicht den Sakramenten." Die Überzeugung des echten Genossen Zwinglis läßt sich in diesen Vorhaltungen vernehmen, die Abneigung gegen alle Annäherung von Kreatürlichem und Geistlichem, wie sie Zwingli ausgesprochen hatte in den Worten: „Die Seele findet in keiner Kreatur Ruhe, denn allein in ihrem Schöpfer. So nun die Substanz und Wesen des Glaubens ein solches Licht, eine solche Sicherheit und Ruhe ist, und der Glaube mag von keiner Kreatur kommen, sondern von dem ewigen, heiligen Geist, dem Schöpfer und Leben aller Dinge, so ist gewiß, daß unser Glaube von keiner Kreatur kommt, in keiner bloßen Kreatur besteht, in keiner ungezweifelt ruhig und sicher ist und mit keiner Kreatur gestärkt wird, so schwach er ist." [1] Weil darum nach Zwingli das Sakrament den Glauben weder zu bewirken noch zu stärken vermag, so kann die Bedeutung des Abendmahls nicht in einer persönlichen Wirkung auf den Einzelnen bestehen. „Das sakramentliche Essen im wahren Sinne ist nichts andres als ein göttliches und züchtiges Zusammenkommen des Volkes oder der Kirche Gottes zum Leichnam Christi, d. i. zu der Danksagung des Todes Christi, die darum sein Leib genannt wird, daß man darin seines Todes und Leidens gedenkt und danksagt; in welcher Danksagung man zu mehrerer Urkunde seiner Liebe gegen uns und unsrer Liebe zum Nächsten die Zeichen seines Leibes und Blutes herumträgt als ein äußeres Zeichen seiner und unserer Liebe. Sehet, so ist der Leib Christi sakramentlich da." „Aber ihn natürlich, wesentlich und leiblich zu haben, ist sowenig möglich, als daß wir den Mond im Napf haben, wenn er darin scheint." Hatte Zwingli früher noch im Abendmahl eine Sicherung der Blöden und eine Stärkung des schwachen Glaubens erblickt, so trieb ihn die Polemik mit Luther dahin, seine Be-

1) „Von der Klarheit u. Gewißheit des Wortes Gottes." Stähelin, „Huldreich Zwingli" II p. 318.

deutung später ganz auf die einer gemeinsamen Erinnerungs- und Danksagungsfeier für das im Glauben bereits Empfangene zu beschränken. Dieser Gedankenkomplex Zwinglis lebte in seinen Nachfolgern, trieb Leo Jud zu seinen Bedenken gegenüber Calvin und ließ auch Bullinger nur schwer sich in die Vorstellungen Calvins hineinfinden.

Wie bei Zwingli ist bei Bullinger der Grundgedanke der Sakramentslehre, daß das Sakrament wesentlich religiöses Veranschaulichungs- und Anregungsmittel sei, nicht aber direktes Gnadenmittel, d. h. Kanal der Gnadenmitteilung. Er hat die Akte der Sakramentsdarreichung und innerlichen Verwirklichung des Gnadenheils als getrennte und geschiedene behandelt und ein Miteinander und Ineinander derselben nicht einmal als Ideal angestrebt. Beherrscht von dem Zwinglischen Dualismus hatte er nur das Interesse, eine zwischen dem signum und der res sacramenti bestehende Analogie hervorzuheben.[1] An Calvins Verständnis des manducare Christi carnem Joh. 6 nahm er Anstoß, wie er im Mai 1543 an Vadian schrieb, wenn ihm auch nicht entgangen war, daß die Auffassung Calvins von der Luthers sehr, verschieden war. Gegen den aus Butzers und Calvins Gedanken stammenden Satz, daß die Sakramente darreichen, was sie darstellen, hatte Bullinger die ernstesten Bedenken. Er wollte lieber dabei bleiben, einfach zu sagen „die Sakramente sind Zeugnisse dessen, was geschehen ist, Darstellungen und Versiegelungen der evangelischen Predigt, öffentliche Handlungen, durch die uns Gott seiner Wohltat, seiner Gaben versichert und zur Gemeinschaft e i n e s Leibes sammelt". [2] Welche Empfindlichkeit die Züricher beseelte gegenüber jeder Abweichung von Zwingli, erhellt aus der Mitteilung Sulzers an Calvin,[3] daß man in Zürich selbst den Mykonius des Lutheranismus für verdächtig halte wegen zweier mit Zwinglis Formeln nicht übereinstimmenden Predigten über das Abendmahl. Den in Basel studierenden Jünglingen aus Zürich wurde sogar verboten, den Predigten des Mykonius beizuwohnen.

Calvin nahm von Anfang an neben den Lutheranern und den Schweizern eine selbständige Stellung ein im Verständnis des Abendmahls; bei ihm vereinte sich, wie A. Lang a. a. O. p. 320 bemerkt, die exegetische Klarheit und Schärfe Zwinglis mit der reli-

1) Usteri „Vertiefung der Zwinglischen Sakraments- u. Tauflehre bei Bullinger", Theol. Studien u. Kritiken 1883 IV p. 730 ff.

2) Bullinger an Muskulus C. R. XII. p. 288.

3) C. R. XI. p. 709.

giösen Tiefe und Innigkeit Luthers. Es würde hier zu weit führen, den Spuren der Calvinschen Abendmahlslehre bei Ökolampad und Butzer nachzugehen. Aber zur Verdeutlichung seiner Beziehungen zu Bullinger ist es nötig, Calvins Abendmahlslehre in ihren Grundzügen eben aufzuzeichnen.

Die ersten religiösen Einwirkungen im evangelischen Sinne waren durch Luther an Calvin gelangt; als Pfarrer wirkte er fast drei Jahre in einer zu den Angehörigen der Augsburger Konfession gehörigen Stadt, unter den Theologen der deutschen Reformation erschien er auf den Religionsgesprächen zu Worms und Regensburg, selbst ein Unterzeichner des Bekenntnisses von Augsburg. Auf der andern Seite war der Zwinglianer Farel sein erster und treuster Genosse, sein ganzes Lebenswerk brachte ihn mit den von Zwingli beeinflußten Kirchen in Verbindung, auf die Freundschaft der Schüler Zwinglis war er angewiesen. Beide Richtungen der Reformation haben also auf ihn Einfluß ausgeübt. Aber er wurde weder Lutheraner noch Zwinglianer, selbständig trat er an die Seite seiner großen Vorgänger, keinem von beiden opferte er von dem Seinen etwas auf. Er war sich bewußt, nicht innerhalb der Parteien, sondern über ihnen zu stehen. Wir beobachten bei der Abendmahlslehre Calvins das Eigentümliche, daß sie gleich in seinem Erstlingswerk, der ersten Ausgabe der Institutio, so vorliegt, wie er sie stets vertreten hat. Seine Überzeugung geht hervor aus folgenden Worten: „Obgleich er sein Fleisch von uns weggenommen hat und leiblich in den Himmel gefahren ist, so sitzt und herrscht er doch zur Rechten Gottes, d. h. in der Macht, Majestät und Herrlichkeit des Vaters. Diese Herrschaft ist weder räumlich begrenzt noch irgendwie umschrieben, so daß er seine Macht, wenn er will, im Himmel und auf Erden ausübt, sich als den wirksam und kräftig Gegenwärtigen darreicht, immer bei den Seinen ist, in ihnen lebt, sie aufrecht erhält, stärkt, ernährt und bewahrt, gerade als wäre er leiblich gegenwärtig.“ Mit Recht hatte sich Zwingli gegen die Ubiquität und die daraus gefolgerte räumliche Gegenwart Christi gesträubt, aber die Frage nicht beantwortet, ob nicht Christus auch ohne die Annahme der Ubiquität sich uns doch real mitteilen könne. Für Luther wie für Zwingli hing das Hauptinteresse daran, ob Christi verklärter Leib als umschrieben gedacht werden müsse oder nicht. Calvin erhob sich über diesen Gegensatz, indem er zeigte, daß die Umschriebenheit des verklärten Leibes Christi der realen Vereinigung keinen Ein-

trag tue.[1] Ebenso entschieden wie Calvin das lutherische Dogma leugnete, daß Christi Leib als materielle Substanz uns mitgeteilt werde, ebenso entschieden erklärte er gegenüber dem Zwinglianismus, daß Brot und Wein nicht nur Zeichen seien, sondern Symbole der Lebensvereinigung mit Christus: „Wie das Brot das Leben unseres Leibes erhält, so ist Christi Leib die Speise und Ernährung unseres geistigen Lebens"; oder wie es am Schluß der von Calvin, Farel und Viret 1537 aufgesetzten confessio fidei de Eucharistia heißt: „Diese Gemeinschaft seines Leibes und Blutes bietet Christus und reicht sie dar unter den Symbolen des Brotes und Weines allen, die das Abendmahl recht feiern nach seiner wirklichen Einsetzung." Das heilige Abendmahl ist also nicht bloß eine Erinnerung an Christi Leiden für oder Christi Leben in uns, auch nicht nur ein Pfand, daß Christus für uns gestorben sei, sondern es ist ein Akt, in dem eine reale Erneuerung und Förderung der in den Gläubigen vorhandenen Lebenseinheit mit Christus stattfindet.[2]

Veranlassung zu den Verhandlungen Calvins mit Bullinger über die Abendmahlslehre war zunächst der mit Luthers Brief an den Züricher Buchhändler Froschauer vom 31. August 1543 wieder aufflammende alte Hader zwischen den Schweizern und den Deutschen, den die Wittenberger Konkordie von 1536 mit ihren lutherischen Formeln und den besänftigenden, verhüllenden Erklärungen Butzers nicht hatte aus der Welt schaffen können. In denselben Tagen, in denen Bullinger an Melanchthon schrieb: „Gegrüßt sei Dr. M. Luther, der herrliche Mann, samt der ganzen Reihe der frommen und gelehrten Männer bei euch, denen du mich freundlich empfehlen mögest", hatte Luther in seinem Brief an Froschauer verboten, ihm fernerhin Arbeiten der Züricher Prediger zu übersenden, mit denen er und die Kirche Gottes keine Gemeinschaft hätten, die mit ihren Werken verloren seien und das arme Volk mit sich in die Verdammnis rissen. Der Brief weckte in Zürich tiefe Entrüstung; allein um des Friedens willen wollte Bullinger ihn nicht öffentlich beantworten; er betrachtete ihn als Privatschrift und versicherte Butzer am 8. Dezember 1543: „Wenn Luther nicht durch eine Druckschrift uns öffentlich zum Kampf herausfordert, und uns so anficht, daß wir ohne Schaden der Wahrheit und des Gewissens nicht schweigen dürfen, so werden wir uns nie in einen Kampf mit ihm einlassen", oder wie es in

1) Ebrard, „Das Dogma vom heiligen Abendmahl" II p. 412 ff.
2) Loofs in Hauck R. E. s. v. „Abendmahl".

einem Briefe an einen uns unbekannten französischen Pfarrer heißt am 22. November 1543: „Wir wollen nicht Böses mit Bösem vergelten noch entgegen der Regel Christi die Schwachen ärgern.“ [1] Jedoch andere Angriffe Luthers folgten, bis endlich im August 1544 die maßloseste seiner Streitschriften gegen die Schweizer erschien, das „kurze Bekenntnis vom Abendmahl“, die Bullinger ein weiteres Schweigen unmöglich machte und ihn veranlaßte, zur Verteidigung seiner Kirche das Bekenntnis der Züricher Prediger herauszugeben im März 1544.

Mit Trauer empfand Calvin den Ausbruch des bitteren Streites. Mit beiden Parteien verknüpften ihn zu feste Bande, als daß er nicht schmerzlichst hätte berührt werden müssen. Er suchte Melanchthon zu ermuntern, daß er Luther von ferneren Angriffen zurückhalte: „Bullinger hat sich bei mir beklagt, daß alle Züricher von Dr. Luther schwer verletzt worden seien, und schickte mir ein Exemplar des Briefes (an Froschauer), in dem auch ich die Menschlichkeit vermisse. Ich beschwöre Dich, daß Du nach Kräften Dr. Martinus hinderst, seiner Heftigkeit gegen jene Kirche nachzugeben. Vielleicht hat er Grund, ihnen zu zürnen; aber fromme und gelehrte Männer darf man nicht so behandeln.“ [2] Seine Verehrung für Luther und sein Gegensatz gegen die Abendmahlslehre der Züricher hinderte Calvin nicht, Luther die Schuld an dem unseligen Hader zuzuschreiben. Dem Freunde Farel, der ihn aufgefordert hatte, in Zürich persönlich zum Frieden zu reden, erwiderte er, daß solch ein Versuch unter den gegenwärtigen Umständen nutzlos sei. „Denn nicht von jenen droht Gefahr, sondern von Luther; er müßte besänftigt werden. Oder werden die Züricher zu bewegen sein, demütig Luther um Frieden zu bitten?“ [3] Als Luther vollends in dem Bekenntnis vom Abendmahl seinem Grimm Luft gemacht hatte, wagte auch Calvin nicht mehr, dem Züricher Freunde Schweigen zu empfehlen, wie Butzer und Mykonius wünschten, „weil es unbillig ist, Schuldlose so anzufallen und ihnen keine Gelegenheit zur Rechtfertigung zu geben“. Nur bat er Bullinger, Luthers Person zu schonen, der durch Amsdorf und andre Schmeichler aufgereizt sei.[4] In demselben Sinne wandte sich einige Wochen später auch Viret an Bullinger.[5]

1) Herminjard, „Correspondance des Réf fr.“ IX p. 116.
2) C. R. XI. p. 544.
3) C. R. XI. p. 754.
4) C. R. XI. p. 772.
5) C. R. XII. p. 20.

Calvin war nicht ohne Grund besorgt vor den Folgen des Angriffs Luthers, der alle Gefühle der Dankbarkeit und Pietät gekränkt hatte, die in der Schweiz für Zwinglis Andenken vorhanden waren. In Bern entschied sich im Jahre 1546 der lange Kampf zwischen dem zurückgedrängten Zwinglianismus und der lutheranisierenden Partei eines Sulzer, Grynäus und Gering mit deren Niederlage und Verbannung. Calvin selbst, der gegen Zwinglis Abendmahlslehre die Berner Lutheraner begünstigt hatte und sich offen und überall als Freund des wegen seiner Vermittlungen verhaßten Butzer bekannte, wurde verdächtigt als Lutheraner. Seine ganze Wirksamkeit in Genf, wo zahlreiche Feinde nur auf die Stunde warteten, seinen Einfluß zu beseitigen, und ebenso im Waadtlande, dessen Prediger, theologisch Calvins Gesinnungsgenossen, von dem Berner Rat abhängig waren, stand auf dem Spiel, wenn es ihm nicht gelang, mit den Zürichern einig zu werden, ohne seiner Überzeugung in der Abendmahlslehre etwas zu vergeben. Persönliche wie kirchenpolitische Rücksichten bewogen ihn, alle Schritte zu versuchen, damit der neu entzündete Brand nicht auch in der Schweiz um sich greife und alles verheere.

Eine schwere Aufgabe nahm er damit auf sich. Nur durch unbedingte Offenheit und brüderliche Beharrlichkeit war sie zu lösen. Denn Differenzen waren zwischen Bullinger und Calvin vorhanden, Differenzen in der Stimmung und in der Sache selbst. Calvin stand Luther mit einem ganz andern persönlichen Vertrauen gegenüber als die Wortführer in der Schweiz. Das deutsch verfaßte Bekenntnis der Züricher Prediger hatte er selbst noch nicht gelesen, als er mit Beziehung darauf gegen Ende Januar 1545 an Melanchthon schrieb, er habe gehört, daß eine heftige Schrift ausgegeben sei, die wieder einen neuen Brand anzünden werde. Am 26. März empfing er dann von Bullingers Schwiegersohn Rudolf Walther mit einem freundlichen Briefe die lateinische Übersetzung des Bekenntnisses der Züricher. Offen sprach er den Brüdern in Zürich aus, als er zugunsten der verfolgten Waldenser persönlich in Zürich wie in andern Schweizerstädten auf gemeinsames Handeln drang, was ihm an ihrer Konfession nicht gefallen habe. Welches diese Punkte waren, hat uns Pellikan in einem Schreiben an den Emdener Prediger Gerhardus Kampius aufbewahrt: „Er redete mit uns von dem, das er an unserm Bekenntnis auszusetzen habe: 1. wir hätten Zwinglis Behauptung verteidigt von der Seligkeit tugendhafter Heiden; 2. wir hätten nicht deut-

lich genug geredet von der durch das Abendmahl vermittelten Gemeinschaft Christi mit uns; 3. wir hätten Karlstadt entschuldigt und 4. Luther lateinisch zu hart geantwortet.[1] Zur Kennzeichnung der Vorsicht Calvins in der Wahrung guter Beziehungen zu Bullinger mag hier erwähnt werden, daß er wohl in Zürich seine Bedenken laut werden ließ, an andern Orten aber, die er auf seiner Rundreise berührte, sorgsam verhehlte. So fragte Limpertus Vogtius aus Schaffhausen bei Bullinger an, ob er wisse, ob Calvin an der Züricher Antwort etwas zu tadeln finde; in Schaffhausen habe man aus ihm nichts herausbringen können.[2] Die schärfste Äußerung des Reformators über die Haltung der Züricher Prediger finden wir in seinem Brief an Melanchthon vom 26. Juni 1545: „Die Züricher haben berechtigte Ursache zum Schreiben gehabt, wenn es so ist, wie sie sagen. Nur hätten sie anders erwidern oder ganz schweigen sollen. Denn einmal ist das ganze Büchlein unbedeutend und unreif und zeugt von mehr Hartnäckigkeit als Gelehrsamkeit; dann entschuldigen sie ihren Zwingli in wenig feiner Weise und rechnen Luther allerlei zu schwer an, und vor allem in der Hauptsache greifen sie nach meinem Urteil unglücklich daneben." „Euer Perikles aber, wie rast und blitzt er, während doch seine Sache um nichts besser ist? Wahrlich, ich, der ich ihn aufrichtig verehre, schäme mich seiner tief."[3] Dennoch, soviel er an Form und Inhalt des Bullingerschen Werkes auszusetzen hatte, hörte er nicht auf, sein Vorgehen zu entschuldigen[4] und auf Vereinigung mit ihm zu hoffen. Daß die Züricher ihm nicht zufielen, obgleich sie seine im Katechismus, in der Institutio und in seinem Schriftchen über das Abendmahl ausgesprochene Überzeugung nicht offen zu verwerfen wagten, glaubte er darauf zurückführen zu können, daß sie voreingenommen seien und an ihren gewohnten Formeln so fest hingen, daß sie nichts Neues zuließen, wie er an Veit Dietrich schrieb. In der diesem Korrespondenten gegenüber und auch sonst ausgesprochenen Hoffnung allerdings, daß er mit Luther, dessen Tod er im März 1546 noch nicht erfahren hatte, sich wohl würde verständigen, hat sich Calvin getäuscht. Schon allein daran, daß er ebenso wie alle Schweizer die Behauptung Luthers vom Empfang des Leibes und Blutes

1) C. R. XII. p. 81.
2) C. R. XII. p. 77.
3) C. R. XII. p. 98.
4) Calvin an Veit Dietrich in Nürnberg C. R. XII. p. 315.

Christi durch die Ungläubigen abwies,[1] wäre jede Konkordie gescheitert, ganz abgesehen von andern Gegensätzen.

Konnte Calvin so der Lehre und der Kampfesweise der Züricher keinen Beifall zollen, so galt auch er umgekehrt in Zürich nicht als ganz einwandfrei, und Bullinger war vorerst noch weit davon entfernt, Calvins Gedanken zu übernehmen. Am 18. August 1545[2] bat ihn Leonhard Soerinus aus Znaim, er möge ihm seine Gedanken über Calvins Abendmahlslehre mitteilen; er könne sich nicht denken, daß Bullinger Calvins Auslegung von Joh. 6 billige und so wie dieser von dem wirklichen und wesentlichen Essen des Leibes Christi rede. Die Antwort Bullingers erfolgte schon am 18. September: „Du wünschest mein Urteil über die letzte Ausgabe von Calvins Institutio. Ich habe sie nicht gelesen, nur die erste Ausgabe habe ich mir vor mehreren Jahren angesehen, kann also nichts sagen. Wie ich Joh. 6 verstehe, findet sich in meiner Auslegung des Johannesevangeliums, wo ich dargetan habe, daß Essen dasselbe ist wie Glauben. Ich glaube, daß allerdings der Leib unsers Herrn und zwar wesentlich von uns gegessen werde. Denn den Gläubigen ist keine andre Speise gegeben als das wahre Fleisch Christi. Wir essen aber, indem wir glauben, sein Fleisch sei für uns dahingegeben. Ich glaube und lehre nicht, daß der wesentliche Leib des Herrn im Abendmahl gegenwärtig sei, denn ein wirklicher menschlicher Leib kann nicht an mehreren Orten zugleich sein. So hoch ich auch Calvin schätze, darin würde ich ihm, wenn er wirklich so lehrte, nicht zustimmen. Die Wahrheit ist mächtiger als Calvin. Nie werde ich zugeben, daß sein wahrer Leib im Abendmahl wirklich gegenwärtig sei, dargereicht und genommen werde.“[3] Mit der, wie er glaubte, neutralen Stellung Butzers und Calvins war Bullinger durchaus nicht einverstanden; in dem Kampf mit den Lutheranern sei nur ein deutliches Entweder — Oder möglich.[4] Auch aus dem Freundeskreis hörte Bullinger Stimmen, die sich mit Calvins Abendmahlslehre nicht zufrieden erklärten. Der oben erwähnte Senior der Emdener Kirche Gerhardus Kampius (G. ter Camp), zeigte am 31. August 1545 Bullinger an, daß Calvin den Friesen seinen Katechismus zugeschickt habe, aber seine frühere Meinung über das Sakrament habe

1) Calvin an Eberhard Schnepf in Stuttgart C. R. XI. p. 751.
2) C. R. XII. p. 140.
3) C. R. XII. p. 168.
4) Bullinger an Musculus C. R. XII. p. 288.

ihnen besser gefallen als die jetzige und sie bäten, er möge so schreiben, daß die Einfältigeren ihn verstehen könnten.[1] Aus Biel klagte ihm Leopold Fry, daß Farel und Viret durch Butzer zu einer der bisherigen entgegengesetzten Abendmahlslehre gebracht seien und behaupteten, der Leib des Herrn sei zwar räumlich im Himmel, aber in einer allen Verstand überragenden Weise nähre er uns doch mit seinem gegenwärtigen Fleische und Blute, und da Gott uns nicht täuscht, sei ihnen durch Wirkung des heiligen Geistes der Leib Christi noch viel mehr gegenwärtig als unsere eigenen Leiber.[2]

Wenn trotz der Verschiedenheiten und Mißverständnisse und der sehr voneinander abweichenden Haltung Calvins und Bullingers im Abendmahlsstreit die beiden Männer aneinander nicht irre wurden, — denn beider Charakter war nicht dazu gemacht, abweichende Auffassungen mit Worten zu verhüllen — so ist das nicht nur zu erklären aus der politischen und kirchlichen Lage ihrer Kantone, die freilich ein Zusammengehen dringend erheischte, sondern es muß bei beiden die Grundüberzeugung vorhanden gewesen sein, daß ihre Lehre sich nicht gegenseitig ausschlösse. Calvin hatte schon am 25. November 1544 dieser Überzeugung Ausdruck verliehen gegen den Freund in den schönen Worten: „Was ich denke, sage ich offen und einfach und verberge nichts um der Menschen willen. Ich glaube aber zu denken, wie Gottes Wort lehrt. Dürften wir nur einen halben Tag miteinander reden, so würden wir ohne Schwierigkeiten übereinkommen nicht nur in der Sache selbst, sondern auch in den Worten. Inzwischen soll uns dieser Anstoß nicht hindern, brüderliche Freundschaft im Herzen zu halten.“[3] Auch Bullinger hatte die Empfindung, daß sie sich nicht so fern standen. Obgleich die Spannung zwischen ihm und Calvins Freund Butzer gerade in den Jahren 1546 und 1547 so stark geworden war, daß die Züricher ihre Studenten Ludwig Lavater und Jakob Geßner aus Straßburg zurückriefen, weil diese von den Straßburger Theologen unter Marbachs Führung konfessionell beunruhigt wurden, überreichte Bullinger Calvin seine Schrift: „Absoluta de Christi Domini et catholicae eius ecclesiae sacramentis tractatio“ vor ihrem öffentlichen Erscheinen zur Durchsicht und Beurteilung. Mit höchster Anteilnahme las Calvin die

1) C. R. XII. p. 154.
2) C. R. XII. p. 349.
3) C. R. XI. p. 772.

Ausführungen des Freundes. Bevor er sie dem Verfasser zurückgab mit seinen Bemerkungen, rief er Farel herbei, mit ihm die wichtige Sache zu besprechen. „Wenn Du hieher kommst, wäre es der Mühe wert. Aber komme bald, ich habe jetzt etwas in Händen, das ich in kurzem zurückgeben muß. Dies möchte ich mit Dir gemeinsam verhandeln, und Du wirst sehen, daß mein Wunsch nicht bedeutungslos war.“ [1] Die Antwort Calvins vom 25. Februar 1547, übrigens ein Meisterwerk calvinischer Stilistik an Prägnanz und Klarheit des Gedankens, ging auf jeden Abschnitt der Arbeit Bullingers kritisierend ein. Die vornehmste Differenz sah Calvin darin, daß Bullinger die wirkliche Darreichung des im Sakrament abgebildeten Gnadengutes leugnete und bekämpfte. „Indem Christus mir Brot und Wein reicht, verheißt er mir seinen Leib und sein Blut. Das Zeichen nehme ich; daß mir auch die Sache gegeben werde, bestreitest Du. Ist das nicht Spielerei? Denn Darreichen bedeutet mir hier nichts andres als zum Genuß geben.“ Hatte Bullinger den Gedanken Zwinglis vertreten: Die Sakramente enthalten nicht Gottes Gnade, folglich reichen sie sie nicht dar, so zog Calvin diese Folgerung nicht. Auch er behauptete nicht, daß die Gnade im Sakramente eingeschlossen sei, aber mit Hilfe des parallelen Gedankens, daß Christus doch auch im Evangelium vorhanden sei, ging er weiter zu der Folgerung, daß freilich die Sakramente die von ihnen verheißenen Gnadengaben mitteilten, nicht per se, sondern durch Gottes Bestimmung, durch Wirkung des heiligen Geistes. Ebenso war Calvin einverstanden mit Bullingers These, daß die Sakramente nichts gäben, was der Glaube nicht schon hat. Aber er führte Bullingers Gedanken weiter durch den Nachweis, daß die Sakramente zur Stärkung, Förderung und Erbauung des Glaubens dienen. „Das sichtbare Zeichen ist ein wahrhaftiges Zeugnis für das, das es abbildet, die Seele wird durch Christi Fleisch genährt, wie der Leib durch das Brot.“ Bullinger wünschte nicht, auf die Sakramente zu übertragen, was Sache des Geistes Gottes ist. Mit Recht erwiderte Calvin: „Was die Schrift dem Geist zuschreibt, schließt nicht aus, daß die Sakramente seine Organe sind, an sich tot und unnütz, bis der Geist sie belebt.“

Bullinger hatte offenbar eine andre Antwort erwartet; er fühlte sich in dem Nerv seiner ganzen Abendmahlsauffassung getroffen, in der Überzeugung, daß sinnliche Dinge keine himmlischen Güter

1) C. R. XII. p. 478.

vermittelten, und daß zwischen dem Wirken des heiligen Geistes und dem Wirken der Sakramente reinlich zu scheiden sei, soweit überhaupt auf seinem Standpunkt von letzterem zu reden noch möglich war. Länger als ein halbes Jahr wartete er, bevor er Calvin seine Erwiderung sandte, so daß Calvin sich bei ihm am 18. September über sein langes Schweigen beschwerte. Die durch Calvins zum Teil recht scharfe Bemerkungen erzeugte Verstimmung Bullingers wurde verstärkt durch das Mißtrauen, das auch bei Bullingers Freunden gegen den Genfer geäußert wurde und alle Verhandlungen zwischen den beiden Männern bis zum glücklichen Abschluß des Consensus begleitete. Nicht nur ein Curio klagte Calvin und Viret des Butzerianismus und Lutheranismus bei Bullinger an.[1] In der bittersten Weise fuhr einige Monate nachher, am 22. Februar 1548, Beatus Comes in seinem Briefe an die Züricher Prediger gegen Calvin und Viret los und suchte durch die Erinnerung an Calvins abfälliges Urteil über Zwinglis Abendmahlslehre die Gemüter zu erregen.[2] Eberhard von Rumlang schrieb Bullinger in einem Bericht über den Sturz der Berner Lutheraner: „Auch die Lausanner hatten, nicht ohne Calvins Einwirkung, den Butzerianismus in ihre Akademie eingeführt.[3]

Derartige Stimmen trugen dazu bei, den Gang der Verhandlungen zu verlangsamen und Bullinger in seiner Zurückhaltung zu bestärken. Seine Erwiderung auf jenes Schreiben Calvins besitzen wir nicht. Nur aus einer Notiz Calvins an Viret[4] wissen wir, daß sie abweisend lautete. „Hier hast Du den Brief Bullingers, in dem Du einen erstaunlichen Eigensinn beobachtest. Ich sagte Dir einmal von den Zürichern, daß sie stets e i n e Melodie singen.“ „Jetzt siehst Du, daß Du Dich täuschtest, als Du meintest, mein Brief würde etwas nützen, auf den er in einem Tone antwortet, als hätte ich ihn zum Streite aufgefordert.“ Jedoch die gereizte Antwort Bullingers hielt Calvin nicht ab, in einem brüderlichen Schreiben aufs neue auf die Sache einzugehen und vor allem die Schranke des persönlichen Mißtrauens wegzuräumen.[5] Je drohender die Verhältnisse in Bern sich zuspitzten, so daß auch Viret in Gefahr war, als Opfer der erzürnten Zwinglianer zu fallen, um so dringender hielt es Calvin für geboten, durch Einigung mit Zürich

1) C. R. XII. p. 585, 696.
2) C. R. XII. p. 661.
3) C. R. XII. p. 690.
4) C. R. XII. p. 653.
5) C. R. XII. p. 665.

den Sturm zu beschwichtigen. Ruhig, ohne Schärfe legte er dem Freunde die Sachlage dar: „Deine lange Antwort, in der Du alle meine Einwände zu widerlegen suchst, übergehe ich mit Schweigen. Warum sollen wir uns miteinander zanken? Ich hatte in Deinem Buche angestrichen, was mir nicht gefiel oder andern mißfallen konnte, oder wovon ich nicht glaubte, daß fromme und gelehrte Männer es billigen würden. Ich tat es auf Deine Bitte hin, Freundespflicht erfüllend. Denkst Du anders, magst Du dies halten, wie Du willst. Daß wir untereinander völlig einig werden, gehört zu meinen innigsten Wünschen, doch wenn mir auch feststeht, daß wir im Sakrament eine engere Gemeinschaft mit Christus haben, als Du mit Deinen Worten ausdrückst, so wollen wir deswegen doch nicht aufhören, denselben Christus zu haben und in ihm eins zu sein. Vielleicht werden wir noch einmal in völliger Einheit uns finden. Ich habe stets Klarheit geliebt, an Spitzfindigkeiten freue ich mich nicht, und den Ruhm der Deutlichkeit teilen mir alle zu, die andre wohl der Dunkelheit beschuldigen.“ „Ich habe mich neulich in Basel über Deine Klage gewundert, die mir von einem Freunde hinterbracht wurde, daß ich in meinen Kommentaren anders gelehrt habe, als ich euch versprochen hätte. Ich habe kurz und wahr erwidert, daß ich zu Zürich nicht anders rede als zu Genf.“ Dieses männliche, klare Wort scheint auf Bullinger seinen Eindruck nicht verfehlt zu haben, wenigstens ist sein Schreiben an Calvin vom 28. Mai 1548 durchaus versöhnlich und freundlich gehalten. In der Abendmahlsangelegenheit erklärt er freilich, noch nicht andres Sinnes geworden zu sein. „Ich erkenne an, daß sich Christus in seinem Geiste durch den Glauben uns ganz mitteilt, soweit es für uns zum Erlangen des Heils und zum frommen Leben nötig ist. Dies wird uns durch die Sakramente dargestellt und versiegelt in der den Sakramenten eigentümlichen Weise, sowie es uns durch das Wort verkündigt und durch Bezeugen eingeprägt wird.“ Bevor Calvin diesen Brief erhalten hatte, war er persönlich mit Farel zu einem eiligen Besuch in Zürich, um die Hilfe der Brüder für den von den Bernern hart angefochtenen Viret zu erbitten und wenn möglich die Verständigung über das Abendmahl zu fördern. Die Reise befriedigte ihn nicht. An Sulzer in Basel, der eben wegen seiner Neigung zu lutherischen Formeln aus Bern hatte weichen müssen, berichtete er über die Reise: „Anfangs trafen wir wenig freudige Gesichter, doch wurden wir ehrenvoll und freundschaftlich aufgenommen. Das eine mißt-

fiel uns am meisten, daß sie uns erklärten, wenn ein Wort über die Sache fallen sollte, es sei ihnen nicht angenehm und sie würden nicht darauf eingehen. Trotzdem redeten wir das eine und andre, konnten aber zu einer ernsthaften Unterredung nicht gelangen. Wir unterließen nichts, uns williges Gehör zu verschaffen, doch immer erfolgte dieselbe Antwort, es sei nach Billigkeit gehandelt, wenn wir uns gegenseitig anerkennen würden." Bei Gelegenheit dieses Besuches machte Calvin auch die für sein späteres Wirken so wichtige Bekanntschaft des jungen Freundes Bullingers, Johann Hallers, der gerade zur Ordnung der zerfahrenen Verhältnisse nach Bern berufen war, und nahm von der flüchtigen Begegnung einen günstigen Eindruck mit.[1] Da die mündliche Verhandlung mit den Zürichern nicht zum Ziel gekommen war, mußte Calvin schriftlich weiter versuchen, sich mit ihnen zu verständigen. Er verhehlte Bullinger die in Zürich erlebte Enttäuschung nicht, ging dann aber geduldig noch einmal auf die am schwersten wiegenden Differenzen ein.[2] Einig sei er mit den Zürichern in der Überzeugung, daß die Sakramente keine Heilsgewißheit begründen. Gott allein sei es, der durch die Sakramente wirke; sie nützten nur dann, wenn sie uns zu Christus leiten, damit wir in ihm alle Güter suchen. Die Verschiedenheit beginne mit seiner Behauptung, daß die Sakramente Werkzeuge der Gnade Gottes seien, und daß die Erwählten durch sie wirklich empfangen, was in ihnen abgebildet werde, weil sonst Gott als Schauspieler erschiene: „So wenn einer mit wahrem Glauben die Taufe empfängt, sagen wir, daß er Vergebung der Sünden empfängt. Aber damit keiner die Ursache seiner Rettung der Taufe zuschreibt, fügen wir erläuternd hinzu, jene Vergebung gründe sich auf Christi Blut und werde nur insofern durch die Taufe vermittelt, als sie ein Zeugnis jener Abwaschung ist, die uns der Sohn Gottes durch sein am Kreuz vergossenes Blut erworben hat, uns anbietet, damit wir sie durch den Glauben an sein Evangelium genießen, und durch seinen Geist in unsern Herzen vollendet." Ebenso könne er beim Abendmahl Zeichen und Sache nicht auseinanderreißen. „Wir essen Christi Leib und trinken sein Blut. Indem wir so reden, machen wir nicht das Zeichen zur Sache selbst, noch vermischen wir beides miteinander, noch schließen wir Christi Leib in das Brot ein. Ihr sagt wie wir, daß Christus im Himmel sei nach seiner menschlichen Natur. Ihr denkt bei dem Worte

1) C. R. XII. p. 720.
2) C. R. XII. p. 726.

„Himmel" an eine örtliche Trennung; wir stimmen dem ohne weiteres zu, daß Christus räumlich von uns entfernt ist. Ihr leugnet, daß Christi Leib unumschrieben sei; wir nicht minder. Ihr wollt das Zeichen nicht mit der Sache vermischen; wir dringen ebenso darauf, beides zu unterscheiden. Eurer Verurteilung der Impanation schließen wir uns an. Folgendes ist also unsre eigentliche Meinung: wenn wir hier auf Erden Brot und Wein sehen, daß die Herzen in den Himmel gehoben werden müssen, damit sie Christus genießen, und daß uns dann Christus gegenwärtig ist, wenn wir ihn suchen außer- und oberhalb alles Irdischen. Wir halten es für unrecht zu tun, als sei Christus nicht wahrhaftig, und das würden wir tun, wenn wir nicht dächten, daß mit dem Zeichen zugleich das Verheißene wahrhaftig dargereicht wird. Auch ihr gesteht doch zu, daß das Zeichen nicht inhalt- und bedeutungslos ist. Wir haben nur klar zu sagen, was es in sich enthält. Und dann sagen wir kurz: wir werden des Fleisches und Blutes Christi teilhaftig, so daß er in uns wohnt und wir in ihm, und auf diese Weise empfangen wir alle seine Güter. Was ist in diesen Worten, ich bitte Dich, sinnlos oder dunkel? Besonders wenn wir noch ausdrücklich alle irgendwie möglichen verkehrten Gedanken ausschließen? Und doch werden wir getadelt, als wären wir von der einfachen und lauteren Lehre des Evangeliums abgefallen. Ich möchte wissen, was das für eine Einfachheit ist, die man von uns verlangt. Eben dasselbe betonte ich neulich bei euch, aber wie Du wohl weißt, ohne Antwort zu bekommen. Das alles sage ich nicht, um mit euch zu streiten, sondern um zu bezeugen, daß wir ohne Ursache einigen guten Männern verdächtig erscheinen."

Ein besonderer Anklagepunkt gegen Calvin, an den sich immer wieder das Mißtrauen gegen seine Lauterkeit heftete, scheint in Zürich Calvins Verkehr mit Butzer gewesen zu sein. „Warum, fragte er Bullinger, sollten wir uns von Butzer trennen, da er dieses unser dargelegtes Bekenntnis unterschreibt? Ich will hier die seltenen und mannigfachen Tugenden nicht rühmen, die jenen Mann auszeichnen. Ich sage nur, daß ich der Kirche Gottes schweres Unrecht zufügen würde, wollte ich ihn hassen oder verachten, ganz zu schweigen davon, daß er sich um mich persönlich verdient gemacht hat. Warum zürnen uns fromme Männer, wenn wir Freundschaft pflegen mit einem, der mit Freuden erklärt, daß er euch Freund und Bruder sein will?"

Wir haben in diesem Briefe Calvins an Bullinger eines der

wichtigsten Schriftstücke aus den langen Verhandlungen vor uns; denn er enthält kurz und bestimmt die Vorschläge, die er dem Freunde als Grundlage der Konkordie über das Abendmahl zu unterbreiten hatte, und die Bullinger auszog und mit seinen Anmerkungen versehen im November 1548 an Calvin zurücksandte. Mit großer Bedachtsamkeit hat also Bullinger die ernste Sache durchgearbeitet. Er war jedenfalls von Calvins Vorschlägen angenehm berührt, wenn er sich auch noch immer nicht völlig mit dessen Gedanken und Ausdrücken zu vereinigen vermochte. Zur Befestigung seines Vertrauens in Calvins lautere Absichten, wenn es einer solchen noch bedurfte, trug nicht wenig bei das freundliche Verhältnis, in das Haller in Bern zu dem Genfer und seinen Freunden getreten war.[1] Bevor Bullinger Calvins propositiones beantwortete, teilte er sie Haller zur Einsichtnahme mit.

In seiner Antwort besprach Bullinger jeden einzelnen Satz aus dem obigen Schreiben Calvins und begründete ausführlich seinen Widerspruch. Seine Bemerkungen zeigen, daß er seine Abneigung gegen Calvins lutherisch klingende Formeln noch nicht fahren ließ und immer noch von der Furcht beseelt war, es möchte den Sakramenten zuviel zugeschrieben und etwas abgedingt werden von der ihm feststehenden Grundwahrheit: Gott allein wirkt unser Heil und vermittelt den Erwählten die Gnade und jegliche Heilsgabe, und zwar vermittelt und reicht er sie dar nicht durch die Zeichen, die als Leblose geistliche Dinge nicht in sich schließen können, sondern durch den heiligen Geist und den Glauben. An diesem Kanon gemessen erschienen ihm als vor allem anstößig die Behauptungen: was in den Sakramenten vorgebildet wird, wird den Erwählten wirklich dargereicht; die Sakramente sind Werkzeuge der Gnade Gottes; wir werden des Fleisches und Blutes Christi teilhaftig. Das Einverständnis der beiden Männer zeigte sich vorerst nur in dem, was Calvin in seinem Briefe negiert hatte. Die Hauptpunkte gerade waren noch unerledigt, in denen die Eigentümlichkeit der Anschauung Calvins gegenüber der Zwinglischen hervortrat.

Wie die Ausführungen und der Widerspruch Bullingers gemeint waren, läßt ein Schreiben erkennen, das er einige Tage später nach Genf sandte mit einer Kopie des ersten, weil er besorgte, sein erster Brief möchte den Adressaten nicht erreicht haben und, was uns im Briefwechsel Calvins mehrfach begegnet, von ungetreuen

1) Haller an Calvin C. R. XIII. p. 14. Haller an Bullinger C. R. XIII. p. 19, 51.

oder feindlichen Händen unterschlagen sein. „Ich antworte auf jene Deine Vorschläge, nicht um sie zu bekämpfen, sondern um Dir Gelegenheit zu geben, deutlicher Deine Meinung darzulegen, ob wir vielleicht dahin kommen, dasselbe zu denken und zu reden.“ [1]

Beide Briefe wurden Calvin in den ersten Tagen des Januar 1549 zugestellt. Bullinger hatte seine Erwiderung auf Calvins Sätze an Haller in Bern geschickt, damit sie durch diesen mit einem zuverlässigen Boten nach Genf befördert werde. Ihm hatte sich Beatus Comes, ein früherer Freund Calvins und Farels, zu dem Dienst erboten, aber aus Nachlässigkeit hatte er den Dienst nicht geleistet. Zufällig fand ein Freund Calvins, als er bei Comes nach anderen Briefen suchte, dort auch Bullingers liegengebliebenen Brief und nahm ihn mit für Calvin.

Sofort begab sich der Reformator an die Arbeit, die Bemerkungen zu seinen Sätzen zu prüfen und seine Gedanken noch näher zu erläutern. Hatte Bullinger nicht zustimmen können, wenn Calvin die Sakramente Werkzeuge der Gnade Gottes nannte, so hielt dieser ihm entgegen: „Freilich ist es das Amt des Geistes, uns Christi und aller seiner Güter teilhaftig zu machen; aber damit reimt sich sehr wohl, daß er das, was er durch seine Kraft in uns wirkt, auch durch die Sakramente als Werkzeuge wirkt. Der heilige Geist ist das Siegel, das Gottes Verheißungen in unseren Herzen versiegelt. Dasselbe sagt Paulus von der Beschneidung aus, ohne doch dem Geist etwas zu nehmen. Denn wenn das eine dem andern untergeordnet wird, ist kein Widerspruch da, der Geist ist der Urheber, das Sakrament das Werkzeug, dessen er sich bedient.“ „Wir müssen immer darauf sehen, nicht zu kleinlich zu sein im Zurückweisen von Ausdrücken, die nichts Falsches, nichts Unpassendes enthalten. Warum sollen wir leugnen, daß Gott durch die Sakramente handelt, da Paulus bezeugt, wir würden gerettet durch das Bad der Wiedergeburt? Wenn Du einwendest, er rede von der Wiedergeburt durch den Geist, so ist das richtig, aber er erwähnt doch auch das Zeichen. Was ist mehr Gottes Sache, als uns zum geistlichen Leben wiederzugebären? Und doch tut er das nach der Schrift durch den Dienst des Menschen.“ „Wenn Du in den Sakramenten bloße Zeichen siehst, so weiche ich darin von Dir ab, denn Brot und Wein und Wasser in den Sakramenten haben

1) C. R. XIII. p. 115.

2) Haller an Bullinger C. R. XIII. p. 126. Calvin an Bullinger C. R. XIII. p. 164.

dieselbe Bedeutung, wie das Metall bei den Münzen. Die Form, nicht der Stoff macht doch die Münze. Bei den Sakramenten ist das erste und allein Maßgebende die Wirksamkeit des Geistes und darf darum nie übersehen werden, wenn es sich um die Frucht jener handelt. Was den Ausdruck anbetrifft, so wollte Lukas ohne Zweifel die Kraft des heiligen Geistes verbinden mit dem äußeren Symbol, als er schrieb, daß der Geist gegeben wurde durch Auflegen der Hände."

Dem Widerspruch Bullingers gegen seine Behauptung, daß die Sakramente darreichen, was sie darstellen, und daß wir des Fleisches und Blutes Christi teilhaftig werden, gab er unter anderm zu bedenken: „Mit Recht leugnest Du, daß Christus und seine Gaben in den Zeichen enthalten wären wie in Gefäßen. Aber Du hast keine Ursache, hinter meinen Worten solche Ungeheuerlichkeit zu vermuten. Wir stimmen überein in dem Grundsatz, daß die Zeichen nicht inhaltlos sind. Wir hätten dann nur noch die Kraft und Wirkung der Zeichen zu bestimmen. Meine Antwort mißfällt Dir wegen des Ausdrucks: „was das Zeichen in sich schließt". Aber mir lag es fern, Christi Leib in das Brot einzuschließen. Was bedeutet denn das Wort „enthalten", „in sich schließen"? Die Taufe enthält, sage ich, was sie darstellt, nicht weil sie etwa ein Behältnis für die geistliche Gnade sei, sondern weil der Herr durch die Kraft seines Geistes innerlich ausführt, was er durch das äußere Zeichen bezeugt, so daß die Seele durch Christi Blut nicht weniger gereinigt wird als der Körper durch das Wasser. Ebenso beim Abendmahl: nicht ist in Brot und Wein Christi Leib und Blut enthalten, sondern in diesem Symbol ist die Gemeinschaft der beiden enthalten, weil Christus sich ebenso wahrhaftig uns zu genießen gibt, als der Diener Brot und Wein darreicht."

Von Zwingli und Luther her war die Aufmerksamkeit zu einseitig auf die Einsetzungsworte und die Zeichen beim Abendmahl gelenkt worden. Auch Bullinger hatte sich von dieser Einseitigkeit noch nicht freigemacht. Calvin dagegen zog die ganze Handlung in den Kreis seiner Gedanken und stellte Bullinger vor: „Das Wesen des Abendmahls enthält zweierlei. Du übergehst das eine, daß nämlich Christus, wie er einmal für uns hingegeben ist, so uns täglich dargeboten wird, damit wir eins seien mit ihm. Natürlich erkennst Du das als wahr an. Aber wenn es sich um die dargestellte Sache handelt, muß beides klar betont werden: daß wir einmal durch Christi Opfer erlöst sind, und daß derselbe Leib, in

dem das Opfer gebracht ist, uns heute zur Speise sei, weil Christus durch den Glauben in uns wohnt und uns der Gemeinschaft seines Leibes einverleibt." [1]

Calvins stellenweise erregte und scharfe Erwiderung gab nichts auf von den durch Bullinger gerügten Gedanken und Ausdrücken.[2] Gerade weil er mit Bullinger einig war in dem Bestreben, nicht in den Fehler Butzers zu geraten und Differenzen in der Sache hinter vieldeutigen Formeln zu verbergen, konnte er sich nicht zu Konzessionen gegen seine Überzeugung verstehen. Um zur Konkordie zu gelangen, war die einzige Möglichkeit die, den anderen zu überzeugen und durch vollste Offenheit jedes Mißverständnis oder halbe Mißverständnis zu entfernen.

Calvin begleitete am 21. Januar 1549 seine Responsio mit einem Schreiben,[3] in dem er um Bullingers Vertrauen in seine Lauterkeit kämpfte: „Das kann ich von Dir mit Recht verlangen, daß Du nicht leeren Vermutungen bei Dir Raum gewährst. An vielem, das sonst gar keine Schwierigkeiten hat, stößt Du Dich ohne Grund, weil Du den meisten meiner Ausführungen einen anderen Sinn gibst als nötig ist. Das macht Deine vorgefaßte Meinung über mich, daß Du mir aufbürdest, woran ich nie gedacht habe. Da Du ferner das einzige Ziel hast, Deine Meinung überall zu wahren, legst Du bisweilen mehr auf das Wert, was mit ihr stimmt, als auf das, was wahr ist. Wenn Du Einfachheit wünschest, so liebe ich sicherlich keine Vertuschungen und Umschweife. Wenn Du eine freie Aussprache der Wahrheit willst, so ist es mir nie in den Sinn gekommen, auf der Menschen Beifall einzurichten, was ich euch geschrieben habe. Wenn einige Luthern und andern geschmeichelt haben, ich gehöre nicht zu ihnen. Muskulus weiß am besten, daß ich frei war, als auch Beherzte sich fürchteten. Hätte nicht bisher ein grundloses Mißtrauen geherrscht, so wäre schon längst kaum noch ein Streitpunkt gewesen. Im übrigen berührt unsere Meinungsverschiedenheit unser persönliches Verhältnis nicht, ebenso wie ich bei aller Freiheit, von Butzer abzuweichen,

---

1) C. R. VII. p. 693, 701 ff.

2) Die Herausgeber der Calvini responsio ad annotationes Bullingeri beschreiben in den Prolegomena C. R. VII p. XLVI die Responsio als übermäßig scharf neben Bullingers bescheidenen Einwendungen. Diese Beschreibung trifft nicht zu. Die Responsio verläßt den Ton sachlicher Erörterung nur an wenigen Stellen. Übrigens ermangeln auch Bullingers Annotationes der Schärfe nicht.

3) C. R. XIII. p. 164.

mit ihm Freundschaft halte. Nur wenn Du in Deinem Briefe bemerkst, die Sache werde wohl stehen, sobald ihr sähet, daß man euch nicht für Feinde halte, so ist das nicht freundlich; ich weiß auch nicht, worauſhin Du das vermutest. Ich wenigstens bin mir bewußt, freundlich über euch zu denken und zu reden. Es kann ja sein, daß ich in Privatbriefen an Freunde einzelnes getadelt, oder wenn sie etwas tadelten, nicht verhehlt habe, daß es Tadel verdiene. Aber nie fehlte das Lob, das alle Bitterkeit mildern und von einem aufrichtig zugeneigten Sinn Zeugnis geben sollte."

In der Tat hatte Bullingers Zurückhaltung darin ihren Grund, daß er hinter Calvins Formeln mehr vermutete, als ihr Autor hineinlegen wollte. Je mehr er aus Calvins Erläuterungen diesen Irrtum erkannte, desto bereiter wurde er, seinen Widerstand gegen die Formeln Calvins aufzugeben. Zu der allmählichen Wendung Bullingers hat vermutlich ein gutes Teil beigetragen das Glaubensbekenntnis über das Abendmahl, das sein Freund Muskulus vor seiner hauptsächlich von ihm und Haller veranlaßten Berufung nach Bern dem Berner Rat vorzulegen hatte, und das sehr in calvinischem Geist gehalten war.[1]

Von Gewicht war ihm auch das Zeugnis, das in dieser Zeit der schwebenden Verhandlungen Haller ihm über Calvin schrieb. Haller erzählte Bullinger von einem Besuch in Genf: „Calvin nahm mich sehr freundlich bei sich auf und rief zugleich alle Brüder und Prediger zusammen. Ich habe mit ihm vieles ganz freimütig verhandelt. Er wäre zur Synode — der damals bevorstehenden Synode der Berner und Waadtländischen Geistlichkeit — gekommen. Aber ich teilte ihm die Beschlüsse unsrer Obrigkeit mit. Es tat ihm zwar leid, doch konnte er den Beschluß nicht ganz mißbilligen. Er ist ein frommer und gelehrter Mann, der in Frankreich sehr viel bedeutet, aber sehr unruhigen Geistes. Mit ihm wird man, wie es scheint, dann am besten fertig, wenn man ihm frei heraussagt, was uns an ihm gefällt und was nicht, und wieweit wir ihm zustimmen können oder nicht. Er gibt sich im Verkehr freundlich und zugänglich."[2]

Was bei Bullinger am meisten gewirkt hat, Calvins freimütige, klare Äußerungen oder Hallers treffende Charakterisierung des Reformators oder das mit Calvin harmonierende Bekenntnis des Muskulus läßt sich nicht entscheiden. Jedenfalls war seine Tonart schon

1) C. R. XIII. p. 204.
2) C. R. XIII. p. 213.

im nächsten Brief vom 15. März 1549 eine wesentlich andere. „Durch Deine Antwort hast Du die Sache bei mir einen großen Schritt gefördert. Jetzt verstehe ich Dich aus Deinem letzten Schreiben besser als bisher. Wundere Dich nicht darüber, daß ich so derb an Dich geschrieben habe. Wir haben heutzutage hochgelehrte Männer, die ihre Überzeugungen häufiger ändern als gut ist. Ich meinte nicht, daß Du zu diesen zähltest, aber ich wollte mit deutlichen Worten von Dir hören, was ich gehört habe. Übrigens hege ich über Dich keine ungünstige Meinung, verzeihe mir meine Derbheit. Ich suche meine Ansichten nur so weit zu behaupten als sie wahr sind, und Du sagst auch nicht, daß sie falsch seien. Du bemerkst, daß Dein Dissensus von uns kein Dissensus des Herzens und der Gesinnung ist. Ich sehe gar nicht, warum Du überhaupt von uns abweichst. Wenn Du meine Antwort gelesen hast, wirst Du hoffentlich keinen Unterschied mehr finden." „Ich bin zufrieden damit, daß Du uns aufrichtig liebst. Möchten in Zukunft alle Herausforderungen abgetan sein, und wir uns gegenseitig herzlich lieben und die Gemeinden erbauen." [1]

Zugleich mit diesem Brief übergab Bullinger dem Freunde seine Anmerkungen zu dessen Responsio, aus denen erhellt, daß er seinen bisherigen Widerstand gegen Calvins Formulierungen fahren ließ und übereinstimmend mit Calvin bezeugte: „In der Abendmahlsfeier wirkt der Herr innerlich durch seines Geistes Kraft, was er äußerlich durch das Symbol versiegelt. Im Herzen gibt er sich uns zu genießen und erneut und beständigt unsere Gemeinschaft an ihm; äußerlich bezeugt er uns das und stellt es dar." [2]

Bevor die Erwiderung Bullingers nach Genf gelangte, hatte Calvin im Namen der Genfer Prediger ihr Bekenntnis über das Abendmahl der im März 1549 zusammentretenden Berner Synode überreicht in der Hoffnung, die Zustimmung derselben zu erlangen. Dieses in 20 Sätzen zusammengefaßte Bekenntnis verdient besondere Erwähnung, weil es — teilweise wörtlich — die Grundlage des einige Wochen nachher zustande gebrachten Consensus mit Zürich bildet. Es enthält die Sakramentslehre Calvins, wie sie uns in den Verhandlungen mit Bullinger begegnete.[3] Joh. Haller, das vorsichtige Haupt der Berner Kirche, legte die Artikel Calvins der Synode gar nicht vor, weil er bei dem gegen Calvin in Bern herr-

1) C. R. XIII. p. 221.
2) C. R. VII. p. 709 ff.
3) C. R. VII. p. 717 ff., Proleg. p. XLVI.

schenden Haß nur größeren Streit durch Vorlage der Artikel befürchtete, und weil er selbst sich nicht mit den Erklärungen Calvins in allen Stücken befreunden konnte. Er schrieb Calvin, daß er seine Lehre zwar nicht für verkehrt halte, aber etliche Ausdrücke seien doch nicht so klar und einfach, daß man sie in seiner Berner Kirche richtig verstehen werde.[1]

Hallers Bemerkungen zu Calvins Bekenntnis [2] verrieten keinen grundsätzlichen Gegensatz, sondern nur die Sorge, daß einzelne Ausdrücke bei der gegenwärtigen Stellung der Parteien in Bern zu Mißverständnissen möchten Anlaß bieten. Calvins Urteil bezeichnete die Ausführungen Hallers als unbedeutend und unnütz.[3] Weder er noch Bullinger ließen sich durch solche Bedenken auf dem Weg zum nahen Ziel aufhalten. Die in Bern erfahrene Abweisung machte Calvin nur um so eifriger in dem Streben, endlich mit Zürich zum Abschluß zu gelangen. Am 7. Mai drückte er Bullinger seine tiefe Befriedigung aus über das gewonnene Resultat und kündigte ihm an, daß er gerne durch eine persönliche Aussprache die letzten Hindernisse wegräumen wolle. „Kaum je habe ich von Dir einen erwünschteren Brief empfangen; er hat nicht wenig dazu beigetragen, meinen großen Schmerz zu lindern, den mir der Tod meiner Gattin — † 6. April 1549 — zugefügt hat. Am meisten freut es mich, daß wir nun auch in den Worten fast ganz übereinstimmen. Wenn Du es für zweckmäßig hältst, will ich versuchen, zu euch zu kommen, damit Du über alle meine Gedanken völlige Klarheit erlangst.“ [4]

Nur der nächste Freundeskreis Calvins wußte, wie weit die vertraulichen Verhandlungen mit Bullinger gediehen waren. Nicht einmal als er am 20. Mai vom Genfer Rat Urlaub zu der Reise nach Zürich erbat, teilte er den Hauptzweck seiner Reise mit, sondern gab an, er wolle die Züricher Brüder bewegen, das von ihm im Interesse der Evangelischen in Frankreich gewünschte Bündnis Zürichs mit dem französischen König beim dortigen Rat zu befürworten.[5] Ohne Bullingers Antwort abzuwarten, der von der Reise abriet und lieber bei dem bisher so erfolgreichen Weg der brieflichen Auseinandersetzung bleiben wollte, brach er plötzlich von

1) C. R. XIII. p. 240.
2) C. R. VII. p. 723 ff.
3) Calvin an Viret C. R. XIII. p. 263.
4) C. R. XIII. p. 266.
5) Calvin an Bullinger C. R. XIII. p. 266. Bullinger an Calvin C. R. XIII. p. 278.

Genf auf und eilte in Farels Begleitung nach Zürich. Nicht einmal Haller in Bern wurde unterwegs begrüßt. Über diese Reise nach Zürich und den Abschluß des Consensus besitzen wir den eigenhändigen Bericht Calvins in einem Briefe an Mykonius in Basel vom 26. November 1549.[1] „Zwischen mir und Bullinger ist diese Frage vertraulich hin und her erwogen worden. Dann drang Farel, von der Hoffnung auf Einigung erfüllt, darauf, daß ich persönlich in Zürich die Angelegenheit betreiben solle. Bei meiner zur Furchtsamkeit neigenden Naturanlage gelangte ich erst zum Entschluß, als sich wider Erwarten eine andere Veranlassung — das oben erwähnte französische Bündnis — fand. Ich habe die Reise plötzlich unternommen, zwei Tage zuvor dachte ich noch nicht daran. Auf der Durchreise durch Neuenburg habe ich Farel mit Mühe überredet, mit mir zu versuchen, ob wir zu einer heiligen Einigung gelangen könnten. Gegen meine und auch der Züricher Hoffnung segnete Gott unsere erste Zusammenkunft so, daß binnen zwei Stunden die Vereinbarung fertig war." Nachdem man in der Sache einig geworden war, und in längeren Besprechungen sich über die wichtige Frage der Herausgabe, der Redaktion und Verbreitung des Consensus beraten hatte, schieden die beiden Reisenden hocherfreut darüber, daß nun die Einheit der schweizerischen Kirchen vor aller Welt kundgetan sei.

Verweilen wir noch einen Augenblick bei einer Übersicht und Beurteilung des Consensus, dessen vollständiger Titel lautet: „Gegenseitiges Einverständnis in betreff der Sakramente zwischen den Dienern der Kirche zu Zürich und Johann Calvin, Diener der Kirche zu Genf."[2] In 26 Artikeln ist der ganze Stoff abgehandelt. Das Dokument beginnt mit der Erklärung, daß Christus das A und O des Evangeliums ist. Demgemäß ist auch bei Feststellung der Art, Kraft, Aufgabe und Frucht der Sakramente auszugehen von Christus, dem Hohenpriester und König, Art. 1—4. Er teilt sich uns mit, indem er durch seinen Geist in uns wohnt und die Gläubigen aller seiner Güter teilhaftig macht. Uns dies zu bezeugen, ist uns die Predigt des Worts und der Gebrauch der Sakramente verordnet, Art. 5—6. Der Zweck der Sakramente ist nicht nur, daß

1) C. R. XIII. p. 456.

2) Die Inhaltsangabe schließt sich an an den endgültig festgestellten Text und läßt die verschiedenen Redaktionen außer Betracht. Eine klare Übersicht über die Abänderungen und die endgültige Textgestaltung liefert C. R. VII. p. 735 ff. mit den Anmerkungen.

sie Zeichen und Merkmale des christlichen Bekenntnisses und der christlichen Gemeinschaft sind oder Übungen des Glaubens oder Motive des Dankes oder Verpflichtungen zu einem frommen Leben, sondern vor allem bezeugt, vergegenwärtigt und versiegelt uns Gott durch sie seine Gnade. Was die Sakramente den Augen und den anderen Sinnen darstellen, gewährt Gott innerlich durch seinen Geist, so daß wir Christi teilhaftig werden als des Quells aller guten Gaben, daß wir durch die Wohltat seines Todes Gott versöhnt und durch den Geist zu einem heiligen Leben erneuert werden, daß wir Gerechtigkeit und Heil erlangen und zugleich Dank sagen für diese Wohltaten, die uns einst am Kreuz dargereicht und durch den Glauben von uns empfangen sind und die wir täglich durch den Glauben empfangen, Art. 7—8. So gewiß also zwischen Zeichen und Sache zu unterscheiden ist, so wenig dürfen sie auseinandergerissen werden. Die Zeichen und die Verheißungen gehören zusammen. In dem Maße, als unser Glaube die im Sakrament dargebotene Verheißung ergreift, beweist sich die Kraft und Wirkung der Sakramente. Das Wasser, das Brot und der Wein an sich bieten uns keineswegs Christus dar, noch machen sie uns seiner geistlichen Gaben teilhaftig, vielmehr ist auf die Verheißung zu achten, deren Aufgabe es ist, uns auf dem geraden Weg des Glaubens zu Christus zu führen, Art. 9—10. Darum hängt die Heilsgewißheit nicht an den äußeren Zeichen, die von Christus getrennt nichts bedeuten. Was uns ferner die Sakramente an Gütern vermitteln, tun sie nicht durch eine ihnen innewohnende Kraft, sondern Gott allein handelt durch seinen Geist; sie sind zwar Organe, durch die Gott, was ihm gefällt, wirksam handelt, aber so, daß das ganze Werk unserer Errettung ihm allein verdankt wird. „Wir erklären also, daß allein Christus es ist, der uns innerlich wahrhaft tauft, uns beim Abendmahl seiner teilhaftig macht und erfüllt, was die Sakramente abbilden, und daß er sich dieser Hilfsmittel bedient, so daß die ganze Wirksamkeit Sache seines Geistes ist", Art. 11—15. Ist aber die Gnade nicht an das Sakrament gebunden, so folgt, daß die Wirkung der Sakramente sich nur auf die Erwählten, die Gläubigen erstreckt. Der Glaube empfängt im Sakrament zwar nichts, was er nicht auch sonst hat, aber er wird durch die Sakramente befestigt und gemehrt, Art. 16—19. Besonders stark zeigt sich der Calvinische Einschlag Art. 20: „Der Nutzen, den wir von den Sakramenten haben, darf nicht beschränkt werden auf die Zeit, in der sie uns zugedient werden, als ob das

sichtbare Zeichen in demselben Augenblick, in dem es dargeboten wird, Gottes Gnade mitbrächte. Denn die in der frühesten Kindheit Getauften werden von Gott erst im Jünglings- oder gar im Greisenalter wiedergeboren. So erstreckt sich der Nutzen der Taufe über das ganze Leben, weil die in ihr vermittelte Verheißung allezeit in Kraft bleibt. Ähnlich kann der Brauch des Abendmahls zunächst bei der Handlung selbst wegen unserer Gedankenlosigkeit und Lässigkeit uns zuweilen nur wenig nützen, bringt aber später seine Frucht." Art. 21—26 endlich beschäftigen sich damit, die Lokalpräsenz auszuschließen, die signifikative Bedeutung der Einsetzungsworte festzustellen, die Transsubstantiation, die Ubiquität des Leibes Christi und die Anbetung der Zeichen abzuwehren.

Welche Bedeutung hat der Consensus Tigurinus für die reformierte Kirche und Theologie? Kirchlich ist er das Einheitsband für die deutschen und französischen und damit auch für die übrigen reformierten Kirchen der Welt geworden; was auseinander zu gehen drohte, hat er zusammengehalten. Theologisch bedeutete er den grundsätzlichen Verzicht auf den hergebrachten Zwinglianismus. Mit dem Zugeständnis der Züricher, daß in den Sakramenten gewährt wird, was sie abbilden, war Zwinglis und auch Bullingers These überwunden, daß sichtbare Dinge nie unsichtbare Güter zu übermitteln vermöchten, und der wichtigsten Tendenz Calvins Raum gegeben. Die alten Gedanken Zwinglis, daß z. B. das Abendmahl ein Bekenntnis- und Verpflichtungszeichen sei, werden eben erwähnt, treten aber völlig in den Hintergrund vor dem Hauptgedanken Calvins von der geistlichen Gemeinschaft mit Christus.[1] Der neueste Biograph Bullingers, Gustav von Schultheß-Rechberg sagt mit Recht: „Calvin vermochte es, dem Abendmahl auf Grund der symbolischen Fassung eine reichere religiöse Beziehung zu geben, als es innerhalb der Zwinglischen Tradition möglich war. Bullinger konnte zustimmen, da hier der geistige Charakter der Religion, der ihm bei der lutherischen Lehre gefährdet schien, vollkommen gewahrt war." [2] Justus Heer [3] behauptet zwar in seinem Lebensabriß Bullingers unter Anführung einiger calvinisch lautender Aussprüche seines Helden über das Abendmahl: „Nur Unkenntnis kann den Satz aussprechen, im Consensus Tigurinus habe die deutsche Schweiz Calvins Abendmahlslehre angenommen." Aber

1) Hauck R. E. Christ s. v. „Züricher Consensus".
2) Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte XXII p. 89 ff.
3) Hauck R. E. J. Heer s. v. „Bullinger".

Calvins Eindruck war es nicht allein, daß seine Interessen an der Abendmahlslehre zu gebührender Geltung gekommen seien, auch seine Gegner in Bern und anderwärts hatten denselben Eindruck, daß an Stelle des Zwinglianismus etwas Neues getreten sei.

Eine andere Frage ist die, ob die Consensusformel als ein getreuer Ausdruck der Gedanken Calvins zu beurteilen ist, oder ob diplomatische Rücksichten auf das notwendig zu erreichende Ziel ihn veranlaßt haben, seine Abendmahlslehre hier und da den Zürichern anzupassen. Die ursprüngliche, von keiner außer der Sache liegenden Rücksicht bedingte Form des Denkens Calvins haben wir vor uns im Genfer Katechismus von 1545. Nun zeigt uns der Vergleich des Consensus mit dem Katechismus, daß in den Grundzügen Calvin beide Male derselbe ist. Der Katechismus definiert das Sakrament als „die äußere Bezeugung der göttlichen Güte gegen uns, die geistliche Gaben durch ein sichtbares Zeichen abbildet, um unseren Herzen Gottes Verheißungen zu versiegeln, damit ihre Wahrheit besser bestätigt werde"; und auf die Frage, ob die sichtbaren Zeichen die Heilsgewißheit des Gewissens begründen können, wird geantwortet, daß sie diese Kraft nicht aus sich bsitzen, sondern aus Gottes Anordnung, weil sie zu diesem Zweck eingesetzt sind; daß also die Kraft und Wirkung des Sakraments nicht im äußeren Element eingeschlossen ist, sondern ganz aus Gottes Geist stammt. Was speziell das Abendmahl anbetrifft, so ist es dazu von Christus eingesetzt, uns zu lehren und uns dessen gewiß zu machen, daß unsere Seelen durch die Gemeinschaft seines Leibes und Blutes ernährt werden zum ewigen Leben; und ausdrücklich wird hinzugefügt, daß wir diese Gemeinschaft ebenso im Wort haben, durch das Sakrament werde sie nur befestigt und vertieft.[1] Im Katechismus begegnen uns also dieselben Gedanken, die sich im Consensus durchgesetzt haben, in letzterem nur mit Erklärungen versehen, die jedes Mißverständnis im lutherischen Sinn entfernen. Beachtenswert ist jedoch, daß im Consensus der Ausdruck „Substanz Christi" fehlt, den Calvin im Katechismus unbedenklich gebraucht; ebenso fehlt die Behauptung des Katechismus, daß uns im Abendmahl die Auferstehung des Leibes gleichsam durch ein Pfand zugesichert wird. Auch ist nicht zu leugnen, daß im Katechismus viel unbefangener vom geistlichen Essen Christi geredet wird als im Consensus. Dennoch darf der

1) E. F. Karl Müller, „Die Bekenntnisschriften der Reformierten Kirche" p. 147 ff.

Consensus nicht als ein abgeschwächter Calvinismus beurteilt werden. Gerade der Vergleich der beiden Schriften läßt uns sehen, daß die Grundgedanken Calvins ohne Subtraktion von Bullinger übernommen sind. Calvin ließ beiseite, was ihm im Verhältnis zur Hauptsache nebensächlich war. Er hing nicht an Worten, soweit sie ihm nicht für das Verständnis des Wesens der Sache unentbehrlich erschienen; sein Auge verstand die Kunst, das Große, Grundsätzliche herauszufinden; er hatte die Entschlossenheit, zufrieden zu sein, wenn er das ihm Wesentliche im Verständnis des Abendmahls, die geistliche Gemeinschaft an Christi Leib und Blut, anerkannt sah. Was ihm als dies Wesentliche im Consensus gewahrt zu sein dünkte, hat er in einem Brief an den Polen Susliga formuliert, der ihm mitgeteilt hatte, daß manche ihm den Vorwurf zu großer Nachgiebigkeit gegen die Züricher machten: Die Anerkennung folgender drei Punkte sei ihm genug: 1. daß die Sakramente nicht nur äußere Zeichen des Bekenntnisses sind, sondern auch Zeichen der göttlichen Gnade, Hilfsmittel zur Ernährung und Befestigung des Glaubens, Siegel auf die göttlichen Verheißungen; 2. daß sie in der Weise äußere Zeugnisse und Pfänder der geistlichen Gerechtigkeit und des Lebens sind, daß sie den Sinnen nichts anderes vorstellen, als was Gott innerlich durch die Kraft des Geistes gibt, daß sie also Werkzeuge sind, durch die der Geist seine Kraft in den Erwählten beweist; 3. daß es ihr Zweck ist, uns zur Gemeinschaft an Christus zu rufen.[1]

Welcher Art war die Beurteilung und Aufnahme des Consensus in den übrigen Kantonen? Bern war die wichtigste der in Betracht kommenden Städte. Die Berner Prediger erhielten sofort von Zürich eine Abschrift des Dokuments mit der Bitte, sich zu äußern und durch ihre Unterschrift die Übereinkunft zu bestätigen. Schon am 2. Juni antworteten sie und bezeugten zu dem Inhalt der Vereinbarung ihre Zustimmung, weigerten sich aber, ihre Unterschrift zu geben. Vor allem bewog sie zu ihrer Zurückhaltung die Furcht, unter ihnen selbst möchte die starke, extrem zwinglisch gesinnte Partei unter der Führung des einflußreichen und gewalttätigen Berner Predigers Jodokus Kilchmeyer zum Kampf gereizt werden. Dazu kam die Überzeugung, der Berner Rat werde bei seinem Haß gegen Calvin und alles von Calvin Stammende ihnen die Unterschrift unter das neue Bekenntnis verbieten. Die Berner

1) C. R. XIII. p. 534.

Prediger hatten das nicht ganz unrichtige Empfinden, daß Calvin im Consensus andere Formeln gebrauche also sonst. „Mögen die Genfer bleiben bei der hier bezeugten Lehre und von jenen doppelsinnigen Redensarten ablassen, deren sie sich bisher bedient haben. Mögen sie aufhören, unsere Lehre zu verleumden. Dadurch wird unsere Übereinstimmung sicherer erklärt werden als durch baldige Herausgabe eines Bekenntnisses, von dem es noch zweifelhaft ist, ob jene sich in Wort und Schrift immer nach ihm richten werden.“ [1] Selbst eine abermalige persönliche Verwendung Bullingers bei seinen Freunden Haller und Muskulus vermochte nicht, sie von dem einmal gefaßten Beschluß abzubringen. Wohl schrieb Muskulus: „Je mehr ich die einzelnen Sätze der Übereinkunft lese und bedenke, desto herzlicher danke ich Gott, daß nun aller Streit beendigt ist. Ich möchte nichts geändert, hinzugetan und ausgelassen haben und spreche Dir ausdrücklich diese meine Überzeugung aus“; aber die Veröffentlichung des Consensus widerriet auch er. Auch an Calvin schrieb Haller und versicherte ihm, daß er für seine Person den Consensus wohl unterschreiben könne, aber aus den bekannten Gründen sei an die Unterschrift der Berner Kirche nicht zu denken. Trotz eifrigster Bemühungen Bullingers und Calvins gelang es nicht, den Widerstand zu beseitigen; sie mußten sich mit der Erklärung begnügen, daß ihr Bekenntnis der Wahrheit gemäß sei, und ohne Bern die Herausgabe vorbereiten.

Die Zustimmung der übrigen Kantone erfolgte ohne Schwierigkeit. In Basel schien Mykonius anfangs Schwierigkeiten zu erheben, doch waren bei ihm nicht so sehr sachliche Gründe vorhanden als der Ärger, daß Basel bei den Verhandlungen nicht hinzugezogen war, wie er Bullinger klagte: „Uns tat wehe, daß unsere Kirche übergangen wurde, als ginge sie die Wahrheit nicht an. Unsere Kleinheit konnte verachtet werden, unser Eifer für die Wahrheit hätte nicht verachtet werden dürfen.“ [2]

Prinzipielle Bedenken zwinglischer Tradition trug Coelius Secundus Curio Bullinger vor: „An einigen Stellen habe ich fremden Sauerteig bemerkt. Die Sakramente werden Anhängsel des Evangeliums, Siegel, Organe genannt; sie sollen die Gemeinschaft mit Christus befestigen, beständigen und erneuern. Es heißt, durch sie würden gewisse Gaben vermittelt, Christus wachse gewissermaßen in uns, wenn wir sie gebrauchen; der Nutzen, der vielleicht

1) C. R. XIII. p. 287, 290, 303, 312, 315, 316.
2) C. R. XIII. p. 385.

beim Gebrauch des Sakraments noch nicht da ist, zeige sich in irgend einer späteren Zeit."

Schaffhausen dagegen, St. Gallen, Neuenburg unterschrieben sofort. zuletzt traten sämtliche Schweizerstädte nebst Graubünden und Mühlhausen bei, und selbst Haller bezeugte Calvin im Namen der Berner Kollegen: „Es ist uns nie in den Sinn gekommen, an dem Lehrinhalt des Consensus zu tadeln; vielmehr danken wir der Gnade Gottes, daß endlich zwischen euch, die ihr die berühmtesten Diener Gottes und der Kirche in unserer Zeit seid, jeder Zwiespalt aufhört, und die beste Eintracht in diesem Lehrstück erreicht ist. Wir bitten Gott innigst, er möge solche Eintracht auch den noch übrigen Kirchen gewähren." [1] In ähnlichem versöhnlichem Ton schrieb das Berner Ministerium nach Zürich.[2]

Am 30. September 1549 teilte Bullinger dem Genfer Freunde das bis dahin gewonnene Resultat sehr erfreut mit und schlug ihm vor, obwohl noch nicht sofort zum Druck zu schreiten sei, daß die Brüder in Frankreich und andere hervorragende Männer von dem Consensus Kenntnis bekommen sollten, ebenso wie er ihn vertraulich seinen deutschen und englischen Freunden zusenden wolle. Von allen Seiten gelangten dann an Bullinger und Calvin zustimmende Schreiben. Besonders erfreut rief der alte lebensmüde Butzer aus England seinem treuen Schildknappen in Genf zu: „Ich danke Gott sehr, daß ihr die drei wichtigsten Stücke über den eigentlichen Gebrauch der Sakramente, über ihre Wirkung und über das Essen Christi durch den Glauben durchgesetzt habt; ich bin in der ganzen Sache mit euch einig."

Erst im Februar 1551 schritt man in Zürich und Genf zum Druck und konnte im März die gedruckten Exemplare den Freunden überreichen. Dem sterbenden Vadian sandte Bullinger das Büchlein mit den Worten: „Ich sende Dir unsre Vereinbarung mit dem teuern Bruder Calvin und zweifle nicht, daß Du große Freude daran haben wirst. Vor der Herausgabe hat eine Anzahl bedeutender Männer in England, Preußen, Frankreich, Italien und Ungarn sie gesehen und gebilligt. Jetzt endlich schien es uns an der Zeit, sie herauszugeben, da unsere Gegner allerlei gegen uns planen." [3] Die Hoffnung, die Bullinger an das gemeinsame Werk

1) C. R. XIII. p. 385.
2) C. R. XIII. p. 391.
3) C. R. XIV. p. 70.

knüpfte, hat ihn nicht betrogen: „Aus vielen Zeichen schließe ich, schrieb er dankbar an Calvin, daß die Herausgabe unserer Übereinkunft reiche Frucht bringen wird.“[1]

VI.

Bullinger in Calvins Kampf um die Prädestinationslehre.

Während der langen und mühsamen Verhandlungen hatte Bullinger Calvins Wert recht schätzen gelernt. Es war ihm aus der Seele gesprochen, als der nüchterne und zurückhaltende Haller ihm nach der Übersendung des Consensus über Calvin bemerkte: „Calvin ist ein großer Mann, dem wir viel verdanken.“[2] Doch nicht nur die Hochachtung vor Calvins Tüchtigkeit war gewachsen, auch persönlich wußte er sich ihm enger verbunden. „Wir wollen uns untereinander lieben und helfen, mein Calvin!“ rief er ihm nach Vollendung des großen Werkes zu, Und in der Tat, die gegenseitige Hilfe und Liebe war nie so nötig als in den Kämpfen, die in den nächsten Jahren auf Calvin warteten. Bullingers Treue und Wahrhaftigkeit sind für ihn kostbare Stützen geworden.

Eine schwere Sorge für beide Männer bildeten für die kommenden Jahre die Verhältnisse im Waadtland, wo Viret sich vergeblich des strammen Berner Staatskirchentums zu erwehren versuchte. Noch während der Consensusverhandlungen war die Lausanner Classis mit den regierenden Herren zu Bern in einen schweren Konflikt geraten wegen des Befehls, die in Lausanne übliche wöchentliche Zusammenkunft der Prediger nach Genfer Vorbild zur Schriftbetrachtung, Sittenzensur und Besprechung wichtiger kirchlicher Angelegenheiten nur einmal im Vierteljahr abzuhalten, weil aus diesen Colloquien so mancher Zwiespalt entstanden sei. Bullinger wurde sowohl von Viret wie von Haller um Hilfe angerufen, auch Calvin legte ihm dringend die Bitte ans Herz, doch vermittelnd einzugreifen.[3] Freundlich versprach ihm Bullinger, zur Milderung des Zwiespalts beizutragen, wenn er auch in der Sache selbst das Vorgehen der Berner Regierung billigte und den Lausannern riet, nicht hartnäckig bei ihrer Meinung zu bestehen, sondern sich zufrieden zu geben mit dem, was ihnen Bern schließlich gewährte.[4] Bullingers brüderliches, verständiges Zureden konnte

1) C. R. XIV. p. 69.
2) C. R. XIII. p. 290.
3) C. R. XIII. p. 468, 488.
4) C.R. XIII. p. 557.

wohl in diesen und andern einzelnen Fällen dazu beitragen, das bittere Ende des Streites zwischen Bern und Viret hinauszuschieben; die schließliche Katastrophe vermochte auch er nicht abzuwenden, die am Anfang des Jahres 1559 Viret endlich nötigte, seine Gemeinde zu verlassen und nach Genf überzusiedeln. In diesem Streit zwischen dem Kirchenideal Calvins und dem Staatskirchentum Zwinglis stand Bullinger selbst viel zu sehr innerhalb der schweizerischen Tradition, als daß er das Gewicht seines Einflusses für die von Calvin, Viret und Beza verfochtene Sache hätte geltend machen können. Wie er über die ganze Frage der kirchlichen Freiheit dachte, wurde schon oben p. 35 ff. dargelegt. Er hat aus sachlichen und politischen Rücksichten die Einrichtung der Genfer Konsistorialdisziplin nicht für unevangelisch erklärt, aber ihre Übertragung auf andere Gebiete der Schweiz wünschte er nicht, weil er wie sein Joh. Haller die geheime Furcht nicht los wurde, es möchte eine neue Hierarchie aufkommen.

Die Viretschen Händel fanden in Zürich und Genf eine prinzipiell verschiedene Beurteilung; das Vertrauen der beiden Freunde zueinander haben sie nicht erschüttert. Auch über die persönliche Zwischenträgerei, die sich in solchen Kampfeszeiten gern breit macht, waren sie erhaben. Wenn Bullinger über Calvin etwas zugetragen wurde, das ihn verdroß, schlug er den einfachsten Weg ein, Klarheit zu erlangen: er erkundigte sich bei Calvin selbst. So ging im Anfang des Jahres 1551 das Gerücht, in Genf wolle man die kirchlichen Feiertage abschaffen und den Sonntag auf den sechsten Tag verlegen. Sogleich fragte er bei Calvin an, ob an dem seltsamen Gerücht etwas Wahres sei, und freute sich, aus der Antwort Calvins zu ersehen, wie sich dessen Überzeugung in solchen äußeren Dingen mit der seinigen deckte. „Ich weiß, daß Du nie kleinlich gewesen bist in solchen Dingen, die zur Förderung der Frömmigkeit wenig beitragen und nur viel Haß erwecken.“ [1]

Wie tragfähig das gegenseitige Vertrauen Bullingers und Calvins war, offenbart die schwere Belastungsprobe, die ihm der im Mai 1551 beginnende Streit des Hieronymus Bolsec mit Calvin über die Erwählungslehre auferlegte, ein Streit, der die Genfer und Berner Kirche tief aufwühlte und auf Jahre hinaus schmerzliche Wunden hinterließ.[2] Zum öffentlichen

1) C. R. XIV. p. 117.

2) Über die Entstehung des Streites Stähelin „Calvin“ I p. 411, II p. 132; Choisy in Hauck R. E. s. v. „Bolsec“; Kampschulte, „Joh. Calvin usw.“ II p. 125 ff.

Ausbruch gelangte der Zwist in der Kongregation der Genfer Prediger am 16. Oktober 1551, wo Bolsec die Erwählungslehre Calvins vor aller Ohren angriff und ihm vorwarf, die Schrift schlecht zu verstehen. Der Rat zog die Sache vor sein Forum. Wenn er Calvin unrecht gab, so hörte dieser auf, der zuverlässige und anerkannte Ausleger des Wortes Gottes für seine Gemeinde zu sein. Auf dem vulkanischen Boden des Genfer Parteilebens konnte leicht eine Erschütterung erfolgen, die Calvins Lebensarbeit vernichtet hätte. Als vollends Bolsec Melanchthon, Brenz und Bullinger als Kronzeugen für seine Meinung anrief, nahm der Rat den Vorschlag der Prediger an, daß die Fragen, Antworten und Rückantworten der zwei Parteien schriftlich aufgesetzt, ins Lateinische übertragen und an die Schweizer Kirchen gesandt werden sollten, um deren Ansicht zu hören. Noch ehe das offizielle Schreiben in Zürich eintraf, wurde Bullinger durch Beza über die Lage unterrichtet und gebeten, mit seiner Autorität zum Schutz der Wahrheit einzutreten.[1] Nur mit Widerstreben folgte Bullinger der Aufforderung des Genfer Rats und gab gemeinsam mit seinen Kollegen am 27. November sein Gutachten. Seine Ansicht faßte er in einigen kurzen Sätzen über die Prädestination zusammen, aus denen wir das Wichtigste herausheben: „Gott, der Vater aller und derselbe gegen alle ohne Ansehen der Person, will, daß alle Menschen errettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen, und es ist sein ewiger Rat, die Menschen zu beglücken, zu rechtfertigen und zu heiligen, nachdem ihnen die Sünden vergeben sind in dem einigen Mittler Jesus Christus, dem eingeborenen Sohn, aus lauter Gnade, um des Sohnes willen, der Mensch geworden ist, gelitten hat und sterbend der ganzen Welt Sünde versöhnt hat, durch den Glauben an den Namen Jesu, nicht durch Verdienst menschlicher Werke; die Ungläubigen aber zu verdammen wegen ihrer Sünde und Schuld, weil sie den dargebotenen Retter nicht angenommen haben. Auch diesen Glauben schenkt der himmlische Vater um seines lieben Sohnes willen, damit niemand sich vor Gott rühme.“ „Wer also gerettet wird, wird allein gerettet durch die Gnade des Herrn, unseres Gottes und Heilandes. Wer aber verloren geht, geht nicht verloren durch fatalistische Notwendigkeit, sondern weil er durch eignen freien Willensentschluß die ihm in dem Sohn reichlich dargebotene Gnade Gottes des Vaters verachtet. Wenn nun unsere

1) C. R. XIV. p. 191.

teuren Brüder Joh. Calvin und Hier. Bolsec und andere so denken, stimmen sie in der Sache überein unter sich und mit uns, die wir redlich und einhellig diesen Glauben bewahren; und es ist nur noch ein Streit um Worte, von dem uns Christus so schnell als möglich abzulassen befiehlt."[1]

Dazu machte Bullinger in einem Privatbriefe an Calvin noch folgende Bemerkung: „Wenn Hieronymus das ganze Heil nur der Gnade Gottes zuschriebe, nichts unserer Kraft, und wenn er nur noch nicht mit der schweren und tiefen Frage nach der Verwerfung fertig werden könnte, außerdem auch freundlicher urteilte über die andern, die ebenso alles der göttlichen Gnade zuschreiben, so müßte er nach meiner Meinung durch weises Maßhalten eurerseits angezogen und vom Verderben errettet werden."[2] Noch schärfer sprach er sich einige Tage nachher aus: „Glaube mir, daß manche durch Deine Sätze über die Erwählung in der Institutio geärgert sind und aus ihnen denselben Schluß ziehen wie Hieronymus aus Zwinglis Buch de providentia, nämlich daß Gott Urheber der Sünde sei. Nach meiner Meinung haben die Apostel diese schwierige Sache nur selten und nur gezwungen berührt und sie so maßvoll behandelt, damit die Frommen nicht Anstoß nähmen, sondern vor allem erkennten, daß Gott allen Menschen gnädig sei und in Christus das Heil darbiete, das sie, nicht durch ihre Kraft, sondern durch das göttliche Geschenk des Glaubens annehmen können. Sie sind also um Christi und seiner Gnade und nicht um ihrer selbst willen erwählt; die Verworfenen aber gehen zugrunde durch ihre Schuld, nicht durch Gottes bösen Willen."[3]

Selten hat ein Brief Calvin so sehr verletzt als diese Antwort Bullingers auf die Genfer Anfrage und das in den gleichen Gedanken sich bewegende Gutachten des Züricher Predigerkollegiums. „Über die Basler habe ich mich neulich beklagt, mein Farel, schrieb er entrüstet, aber neben den Zürichern verdienen sie das höchste Lob, ich kann kaum sagen, wie ihre Grausamkeit mich schmerzt. Herrscht denn unter uns weniger Menschlichkeit als unter den wilden Tieren?"[4] Seine ganze Erregung machte sich Luft in einer Erwiderung an Bullinger selbst Ende Januar 1552, nachdem der Streit zu Calvins Gunsten durch die Verbannung Bolsecs ent-

1) C. R. XIV. p. 209.
2) C. R. XIV. p. 207.
3) C. R. XIV. p. 214.
4) C. R. XIV. p. 218.

schieden war: „Weil wir nicht ohne bitteren Schmerz erfahren haben, daß auf euch weniger Verlaß war, als wir geglaubt hatten, will ich mich lieber offen bei Dir darüber beklagen, als zu schweigen versuchen und dadurch den Ärger noch vermehren.“ „Wäre doch Hieronymus ‚kein schlechter‘ Mann, wie man ihn euch gerühmt hat! Wenn er nur wirklich alles der Gnade Gottes zuschriebe, wie Du an ihm bemerkt zu haben meinst! Aber wie ihr den, der eine ruhige Kirche in Aufruhr gebracht hat, der versuchte, uns verderblichen Zwiespalt zu bringen, der ohne je im Geringsten beleidigt zu sein, uns mit allen möglichen Schmähungen überhäufte und öffentlich beschuldigte, wir machten Gott zu einem Tyrannen, ja wir hätten an Gottes Stelle den Zeus der heidnischen Dichter, wie ihr den mit eurem Schutz decken könnt, ist mir mehr als unverständlich. Urteile selbst, ob man noch der Gnade Gottes alles zuschreiben kann, wenn man verkündigt, allen werde dieselbe Gnade angeboten, ob sie aber wirksam werde, hänge ab von dem freien Willen eines jeden.“ „Ich war verwundert, in Deinem Brief zu lesen, daß meine Lehrweise vielen guten Männern mißfalle, ähnlich wie Hieronymus durch Zwingli geärgert werde. Ich bitte Dich, wie kannst Du diesen Vergleich ziehen? Zwinglis Buch de providentia ist, im Vertrauen gesagt, so voll von harten Paradoxien, daß meine Mäßigung sehr davon absticht.“ [1] „Verzeihe, daß ich Dir gegenüber mir meine Klage über eure Antwort vom Herzen heruntergeredet habe. Daß ihr meine Erwartung getäuscht habt, will ich gerne unserer Freundschaft zugute halten. Vor den andern schweige ich, als wäre ich zufrieden mit euch.“ [2] Um keine weiteren Störungen zwischen Calvin und Zürich hervorzurufen, zeigte Bullinger diesen Brief den Kollegen nicht, wiederholte aber in einem neuen Schreiben seine schon früher dargelegten Gedanken: „Die Behauptung, daß Gott den Fall Adams nicht nur vorhergesehen, sondern vorher bestimmt und festgesetzt habe, legt den Schluß nahe, daß der Ursprung des Bösen und die Ursache der Sünde in Gott als dem Urheber zu suchen ist. Es scheint mir hart zu sein, zu erklären, daß Gott die, die er zum Verderben geschaffen hat,

1) Calvin an Socinus mit Bezug auf die Prädestinationslehre: „Wenn einer, so war ich je ein Feind von Paradoxien und hasse Haarspaltereien. Aber nichts soll mich je hindern, offen zu bekennen, was ich aus Gottes Wort gelernt habe. In der Schule dieses Meisters wird nur Nützliches mitgeteilt. Die einzige Regel der Weisheit ist und wird mir bleiben: bei der einfachen Lehre des Worts zu verharren.“ C. R. XIV. p. 229.

2) C. R. XIV. p. 251.

damit sie an ihr Ziel kommen, der Fähigkeit beraube, das Wort zu hören, daß er sie durch die Predigt verblende, daß also die universalen Verheißungen Gottes nur einige wenige angingen."[1] Sachlich ging Calvin auf die Bedenken seines Freundes ein in seiner Schrift de aeterna Dei praedestinatione, die er ihm am 13. März 1552 überreichte, damit er ihm freimütig sein Urteil mitteile. Im übrigen erklärte er: „Ich bin ganz damit einverstanden, daß begraben bleibt, was in unseren Briefen Ärgerliches und Kränkendes enthalten war."[2]

Diese Übersicht über den Verlauf des Streites läßt uns die bemerkenswerte Tatsache erkennen, daß weder Calvin noch Bullinger der Gedanke aufsteigt, daß sie in der Erwählungslehre voneinander abweichen. Sie glauben beide ehrlich, sich auf demselben Boden zu bewegen. Was Bullinger tadelt, sind harte Ausdrücke, die den Anschein erwecken, als solle Gott Urheber der Sünde sein. Eben das aber traut er Calvin nicht zu. Beide sind überzeugt, daß die Gedanken Zwinglis — von Nebensächlichem abgesehen — und des ganzen reformatorischen Kreises über die Erwählung mit der Schriftwahrheit in Einklang sind, und daß sie das gleiche evangelische Glaubensinteresse an der Rechtfertigung aus Gnade allein vertreten. Bolsec führte in seiner Verantwortung Melanchthon, Brenz und Bullinger für sich an. Die Genfer Prediger erwiderten, er habe Melanchthon gar nicht verstanden, da dieser nur behaupte, daß man die Erwählung Gottes nicht betrachten dürfe mit Neugier und Verwegenheit, um in seinen ewigen Rat einzudringen. Ebenso wußten sie sich mit Brenz und Bullinger einig. Namentlich von letzterem heißt es: „Meister Hieronymus tut Bullinger großes Unrecht, denn zu Röm. 9 sagt er ausdrücklich, daß Gott habe zeigen wollen, daß es in seiner Macht sei, zu töten und lebendig zu machen, zu erwählen und zu verwerfen nach seinem Vorsatz und seiner freien Wahl." „Die Prediger berufen sich nicht auf zwei oder drei, sondern auf alle, soviele ihrer sind, deren sich Gott bedient hat, unserer Zeit das Evangelium wiederzugeben."[3] Man war ohne weiteres überzeugt, daß hier eine gemeinsame Wahrheitserkenntnis des Gesamtprotestantismus vorliege. Daher begriff Calvin gar nicht, daß die Gutachten von Basel und Zürich sich nicht unumwunden gegen Bolsec äußerten. Dazu kam freilich die freundliche

1) C. R. XIV. p. 289.
2) C. R. XIV. p. 302.
3) C. R. VIII. p. 163 ff.

Beurteilung der Person Bolsecs seitens der Züricher, um Calvins Zorn zu erwecken. Daß er von Bullinger gemeinsam mit seinem Gegner als sehr geliebter Bruder angeredet wurde, daß man ihm zumutete, brüderlich auf Bolsec einzuwirken, mußte Calvin empören, der Bolsec durchschaut hatte und für einen unruhigen Wirrkopf und einen niedrigen Charakter hielt. Das spätere Leben Bolsecs, der schließlich auch seinen Schutzherrn in Bern durch stetes Unruhestiften unerträglich wurde, zur römischen Kirche zurückkehrte und in schnöden Verleumdungen seinen Haß gegen Calvin und Beza befriedigte, beweist, daß Calvin mit seiner Schätzung des Mannes recht hatte.[1]

Die Hauptfrage ist die, ob Calvin sich getäuscht hat, als er als selbstverständlich annahm, Bullinger werde seine Erwählungslehre gut heißen. In der Grundlehre des Protestantismus von dem Unvermögen des natürlichen Menschen und der allein wirksamen Gnade Gottes waren beide jedenfalls einig. Schon die Aussprachen über das Abendmahl ließen uns erkennen, wie ängstlich Bullinger bemüht war, alles auszuschließen, was der Alleinwirksamkeit Gottes irgendwie Eintrag tun konnte. Den Standpunkt, den er als Jüngling im Jahre 1526 gegenüber dem liberum arbitrium des Erasmus eingenommen, hat er mit Bewußtsein nie verlassen. Damals hatte er das Buch des Erasmus „ein nicht nur gottloses, sondern wahrhaft lästerliches Buch" genannt, sophistisch durch und durch, und erklärt: „Wenn es eine Vorsehung gibt, gibt es keinen freien Willen, denn sonst wäre Vorsehung nicht Vorsehung. Wie sehr seine gottlose Vorstellung vom freien Willen die göttliche Natur und Kraft verleugnet, läßt sich gar nicht sagen." [2]

Das wichtigste Aktenstück aus der uns hier beschäftigenden Epoche ist Bullingers Traktat „De providentia Dei eiusdemque praedestinatione electione ac reprobatione, deque libero arbitrio et

---

1) Die Schilderung des Handels mit Bolsec durch Kampschulte a. a. O. ist deshalb einseitig und irreführend, weil Kampschulte an die Lauterkeit der Person Bolsecs glaubt und in ihm einen frommen Mann sieht. Dann gibt er sich zu wenig Rechenschaft von dem evangelischen Glaubensinteresse, das Calvin zum unerbittlichen Feind jeder Einmengung römischen Sauerteigs in die reformatorische Gnadenlehre machte. Zieht man diese beiden Momente in Betracht, so kann man die von Kampschulte getadelten Fehler Calvins zugeben ohne in den Fehler Kampschultes zu verfallen, der bei Calvin nur die eine Seite seines Wesens sieht, die theologische Rechthaberei und kirchenpolitische Motive.

2) Schweizer, „Zentraldogmen" I p. 139.

quod Deus non sit autor peccati" für den Engländer Bartholomaeus Traheron im März 1553.[1] Traheron hatte am 10. September 1552 in Zürich angefragt, wie man dort über die Vorsehung Gottes denke. „Bei uns nämlich glauben manche, daß ihr zu sehr den Spuren Melanchthons folgt. Die meisten von uns und ich auch halten die Meinung Calvins für klar und für der heiligen Schrift durchaus gemäß." Und mit Beziehung auf die Schrift Calvins über die Prädestination gegen Pighius — „Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de servitute et liberatione humani arbitrii adversus calumnias Alb. Pighii Campensis", Genevae 1545 — hieß es bei Traheron: „Nach unserer Meinung hat er die ganze Sache so behandelt, daß wir bisher nichts Gelehrteres und Einleuchtenderes gesehen haben. Wir hoffen sehr, daß ihr von seiner trefflichen und gelehrten Meinung nicht abweicht." [2] Zur Kennzeichnung der damaligen Ansicht Bullingers sei auf folgende Sätze seiner Antwort hingewiesen: „Nach dem Fall ist Intellekt und Wille dem Menschen nicht genommen, so daß er in einen Stein oder ein Tier verwandelt wäre, sondern der Intellekt ist verdunkelt worden, so daß er aus seiner Kraft nichts göttliches erkennen kann, wie es erkannt werden muß. Der freie Wille ist zu einem verknechteten Willen geworden, so daß der Mensch nicht mehr bloß zum Sündigen geneigt ist, sondern verkauft und verhaftet unter die Sünde. In dieser Beziehung hat er keinen freien Willen. Auf der anderen Seite hat er einen freien Willen. Denn der Mensch vollbringt die Sünde nicht gezwungen, sondern freiwillig." „Ferner, der Wiedergeborene hat freien Willen, nur nicht aus natürlicher Kraft, sondern aus der Kraft der Gnade Gottes. Denn durch Gottes Geist kann er das Gute erkennen, erwählen und tun." „Dabei darf nicht geleugnet werden, daß dem freien Willen auch bei den Wiedergeborenen Schwachheit anhaftet. Da in uns die Sünde wohnt und gegen den Geist kämpft, führen die Freien nicht frei und ungehindert aus, was sie nach ihrer Einsicht tun sollen, und wenn sie es tun, geschieht es nicht so, wie es sollte." „Die ewige Erwählung Gottes ist der Entschluß, durch den er die einen zum Leben erwählt hat, die andern zum Verderben. Ursache der Erwählung oder Prädestination ist einzig der gute und gerechte Wille Gottes, der die Erwählten rettet ohne ihr Verdienst, aber die Verworfenen verdammt und verwirft, wie sie es verdienen." „Den Glauben halten wir nicht für die Ursache der Erwählung, als

1) C. R. XIV. p. 480.
2) C. R. XIV. p. 359.

ob Gott uns erwählt wegen des Glaubens, den er in uns vorhergesehen hat, sondern Erwählung und Rettung leiten wir aus der Gnade Gottes her, dessen Geschenk auch der Glaube an Christus ist. Denn Paulus sagt nicht, Gott habe uns erwählt, weil wir künftig Glaubende waren, sondern damit wir glaubten." „Wir verwerfen die falsche Behauptung, jeder könne dem ihm gepredigten Evangelium in Kraft des freien Willens glauben oder nicht. Wir sagen: alle Glaubenden sind Erwählte und alle Glaubenden haben von Gott den Glauben empfangen. Wir sagen sodann: die Ungläubigen sind Verworfene, und da nicht alle glauben, sind nicht alle erwählt. Daß aber etliche nicht glauben und verloren gehen, begründen wir nicht mit der Prädestination Gottes, sondern damit, daß der Mensch selbst die Gnade Gottes zurückstößt und die himmlischen Gaben nicht annimmt." „Gibt es denn aber nicht doch im Menschen eine Fähigkeit, das Wort Gottes anzunehmen oder abzuweisen? In jedem Falle wohnt in ihm eine angeborene Verderbnis, die Gottes Wort verwirft; nimmt er es aber auf, so liegt das an der erleuchtenden Gnade. Wenn nun einige lehren, Gott habe gewisse Menschen so von sich gestoßen, daß er sie auch jetzt gegen die Wahrheit verhärte und nur einigen wenigen jenes Geschenk des Glaubens verleihe, so schließe ich mich ihnen nicht an. Vielmehr betonen wir jene universalen Verheißungen und heißen alle hoffen." „Diese universalen Verheißungen sind in der Gemeinde zu betonen, damit wir nicht durch spitzfindige Reden über die verborgenen Urteile Gottes einen Stachel in die Herzen werfen, den wir dann nicht mehr herausziehen können, woraus dann Haß gegen Gott folgt, Verzweiflung und Lästerung, als ob Gott alle zu sich rufe, aber seine Gaben doch nur wenigen gebe und die andern täusche." Über seine Stellung zu Calvins Ausprägung dieses Lehrstücks äußerte Bullinger am Schluß seines Traktats: „Wenn unser verehrter Bruder Calvin auf alle Weise die Reinheit der göttlichen Gnade zu wahren sucht, wer möchte seinen heiligen Vorsatz tadeln? Wenn er den Seinen sagt, Gott habe nicht nur den Fall des ersten Menschen und das Elend seiner Nachkommen vorausgesehen, sondern auch durch seinen Willen bestimmt; oder: die, die er zum Verderben geschaffen hat, beraube Gott auch, damit sie an ihr Ziel gelangen, der Fähigkeit, das Wort zu hören; er verblende sie noch mehr durch die Predigt, so sind das Ausführungen, die die Alten nie anerkannt hätten. Ich wenigstens würde nicht wagen, so zu reden, da ich glaube, daß die Reinheit der göttlichen Gnade

auch verteidigt werden kann, ohne daß wir sagen: Gott schaffe den Menschen zum Verderben und bringe ihn dahin durch Verhärtung oder Verblendung. Wer aber wollte die Tatsache leugnen, daß Calvin mit großen Gaben von Gott geschmückt ist?"

Bullinger hat diese Überzeugung von der Erwählung nicht erst gewonnen in den wenigen Monaten zwischen dem Bolsecschen Handel und der Abfassung seines Traktats, er spricht nur aus, was er stets geglaubt hat. Die Genfer konnten also mit gutem Gewissen Bolsec das Recht abstreiten, sich auf Bullinger zu berufen. In den Hauptpunkten gerade waren Bolsec und Bullinger gegenteiliger Ansicht: in der Frage nach dem freien Willen und ob die Erwählung durch den Glauben oder der Glaube durch die Erwählung bedingt sei. Was Bullinger von Calvin trennte, war im Fall Bolsec speziell das günstige Vorurteil für dessen Persönlichkeit und vor allem das seelsorgerliche Bedenken: die Erwählungslehre gereiche nicht zur Erbauung. Er glaubte, ohne Calvins ihm hart erscheinenden Ausdrücke auszukommen, und fürchtete den Streit, den das Eindringen in Gottes Ratschlüsse zur Folge haben möchte. Er widersprach Calvin in der Sache selbst nicht, sondern lehnte nur dessen Äußerungen und Schlüsse ab, die über die Einfalt der Bibel hinausgriffen. Aus dieser Sorge heraus vor unbiblischen Redewendungen warnte er noch vier Jahre später Calvin in dem Streit gegen den Lutheraner Westphal, zu behaupten, daß Adam so geschaffen sei, daß es ihm unmöglich war, nicht zu sündigen oder wer sündige, tue es nach der Bestimmung Gottes. „Mir hat am besten gefallen, was Du seinerzeit gegen die Libertiner schriebst, daß Gott nicht Urheber der Sünde ist, und daß die evangelische Predigt und stoische Notwendigkeit unvereinbar miteinander sind."[1] Ein wesentlicher Unterschied ist nur darin zu erblicken, daß Bullinger eine Prädestination des Sündenfalls nicht annahm, also infralapsarisch lehrte. Aber dieser Unterschied wurde auf Seiten Calvins und seiner Freunde so wenig als trennend empfunden, daß Petrus Martyr in Straßburg, Bullingers späterer Kollege, ein entschiedener Anhänger der absoluten Prädestination, ihm schrieb: „Deine Schrift über die Vorsehung habe ich mit großer Freude gelesen; wie ich Dich kenne, besorge ich nicht, daß Du über diese Lehre ein Zerwürfnis veranlassen werdest, sondern ich weiß, daß Dein Ansehen ein solches beseitigen würde, wenn andere es herbeiführen wollten."[2]

1) C. R. XV. p. 852. Calvin an Farel C. R. XV. p. 860.
2) Schweizer, „Zentraldogmen" I p. 275.

Die Grundlagen des Bullingerschen Denkens waren derartig, daß er ohne Bruch mit seiner bisherigen Stellung fortschreiten konnte zur klaren Bezeugung der absoluten, obwohl infralapsarisch gedachten Prädestination in dem Züricher Gutachten für Zanchius am 29. Dezember 1561 und in der zweiten Helvetischen Konfession von 1564. Davon, daß er mit Bewußtsein Melanchthons Einbiegen in die römisch-tridentinische Lehre mitgemacht habe, wie nach Traherons Brief einige englische Freunde fürchteten, findet sich bei ihm keine Spur. Ihm war die volle Zustimmung zu Calvins Darlegungen damals noch nicht möglich, weil ihm dieser nicht deutlich genug Gott gegen den Vorwurf zu schützen schien, der Urheber der Sünde zu sein, und weil bei ihm praktisch seelsorgerliche Erwägungen die Konsequenz des Denkens nach der Weise Calvins kreuzten. Das dogmatische Fundament, auf dem sich die Prädestinationslehre aufbaut, war bei beiden dasselbe.

VII.

Bullinger in dem Prozeß gegen Servet.

Weil Calvin mit Recht überzeugt war, daß Bullinger auf seine und nicht auf Bolsecs Seite gehöre, konnte wohl sein Zorn über die laue Unterstützung durch die Züricher aufflammen, aber das Bruderband zerriß nicht, ihr gemeinsames Wirken wurde durch die momentane Störung nicht gehindert. Beide beeilten sich, durch offene Aussprache jedes Mißtrauen aus dem Wege zu räumen. Bullinger hatte nach dem Bolsecschen Streit einige Monate nicht geschrieben, weil er schwer erkrankt war. Sogleich nach seiner Genesung teilte er dem Freunde den Grund seines Schweigens mit und versicherte ihn seiner Treue. Ihm war nämlich erzählt worden, daß Calvin an seiner Freundschaft zweifle, und er bemerkte ihm darüber: „Wenn einer berichtet hat, daß Bullinger Calvins Feind geworden sei, so hat er falsche Gerüchte verbreitet. Obgleich ich in der Sache Bolsec nicht in allem Deinen Wünschen entsprochen habe, bin ich deswegen doch nicht Dein Feind. Ich schrieb damals, warum wir uns Dir nicht ohne weiteres anschlössen.“ [1] In seiner Antwort bezeugte ihm Calvin, daß er sich durch niemanden irre machen lasse in seinem Vertrauen zu Bullinger und den Zürichern, mit Ausnahme Biblianders, von dem er gehört habe, daß er gegen seine Prädestinationslehre ein Buch schreiben

1) C. R. XIV. p. 510.

wolle.[1] Bullinger dankte alsbald für die freundlichen Erklärungen und nahm Bibliander in Schutz: „Ich glaube nicht, daß unser Professor Bibliander, ohne Zweifel ein frommer und gelehrter Mann, Dein Feind ist, obwohl ihm nicht alle Deine Ansichten zusagen. Mir gefällt bei den Alten auch nicht alles, ohne daß ich sie deshalb sofort für Feinde halte. Du schreibst mir ja selbst, daß wir Deine Erwartung im Streit mit Bolsec nicht erfüllt hätten, daß aber dadurch das Band der Einheit und Liebe nicht zerschnitten sei. Auch glaube ich nicht, daß unser Bibliander gegen Dich ein Buch unter den Händen hat.“[2] Es waren die letzten Nachwehen des bösen Handels, die sich in diesen Äußerungen bekunden. Bald drängte sich eine wichtigere Sache in den Vordergrund und ließ das Frühere in Vergessenheit geraten: der Prozeß gegen Michael Servet.

Schon längst hatte der Name Servet in den Schweizer Kirchen einen üblen Klang.[3] Da sandte am 20. August 1553 Calvin an Farel die Nachricht, daß der Spanier auf sein Betreiben hin während der Durchreise durch Genf gefangen genommen sei: „Ich hoffe auf ein Todesurteil, doch wünsche ich nicht, daß die härteste Strafe angewendet wird.“ Kaum war durch Viret und Beza die wichtige Kunde nach Zürich gedrungen,[4] als Bullinger unmittelbar nach Empfang der Nachricht erwiderte: „Was wird der Genfer Rat mit jenem Lästerer Servet beginnen? Wenn er klug ist und seine Pflicht tut, tötet er ihn, damit alle Welt sieht, daß Genf die Ehre Christi zu verteidigen wünscht.“ Calvin befand sich zu jener Zeit im heftigsten Kampf gegen seine zahlreichen kirchlichen und politischen Gegner in Genf selbst. Er schilderte Bullinger seine damalige Stellung in der Stadt mit den bitteren, aber nicht übertriebenen Worten: „So weit ist ihre Torheit und Feindschaft gekommen, daß ihnen alles verdächtig ist, was wir nur reden. Würde ich sagen, am Mittag sei es hell, so würden sie sofort zu zweifeln anfangen.“ In Bern ging sogar das Gerücht, er habe sein Amt

---

1) Über Bibliander und seinen Kampf gegen die Prädestination. der am 8. Februar 1560 mit seiner Entlassung aus dem Amt endete, cf. Schweizer, „Zentraldogmen“ I p. 276 ff.

2) C. R. XIV. p. 533.

3) Über die früheren Berührungen Calvins mit Servet cf. Stähelin „Calvin“ I p. 429 ff.

4) Beza an Bullinger C. R. XIV. p. 600. „Fast hätte ich etwas übersehen, das dich bei allem sonstigen Elend erfreuen wird“, — nämlich, daß Servet gefangen ist.

niedergelegt. Haller erzählte Bullinger: „Der Zustand Genfs ist fast hoffnungslos. Calvin kämpft mit aller Kraft und ist für die Erhaltung der kirchlichen Einrichtungen zu sterben bereit. Was den Vornehmen unerträglich ist, und weshalb auch die Unsrigen Calvin wenig günstig sind, ist dies, daß er sich nach ihrer Meinung zu viel herausnimmt. Auch unsere Franzosen — sc. Viret, Beza und die Ihrigen — glauben, daß ohne dieselbe Disziplin die Kirche nicht existieren könne. Aber den Unsrigen würde diese Disziplin noch viel unerträglicher sein als den Genfern.“ [1] Daher war es noch gar nicht sicher, ob nicht die Oppositionspartei den Fall Servet zum Sturz der Reformation Calvins benutzen werde. Für Calvin lag also außerordentlich viel daran, daß sich überall die Führer der schweizerischen Reformation auf seine Seite stellten. Ob die vom Genfer Rat nach Basel, Bern und Zürich geschickte Gesandtschaft, die die Meinung der befreundeten Städte über Servet erfragen sollte, auf Calvins Anregung beschlossen wurde, läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Er selbst leugnete es, aber nach Lage der Dinge mußte ihm dieser Schritt hochwillkommen sein.[2]

Die einlaufenden Antworten und die Privatschreiben der führenden Männer in den verschiedenen Städten konnten seine Stellung nur stärken. Sulzer aus Basel rief ihm ermunternd zu: „Wir freuen uns, daß Servet an einem Ort festgehalten wird, von wo er nicht so leicht entfliehen kann zum noch größeren Schaden für die gesunde Lehre.“ Die Gedanken der Berner zeigte eine Äußerung Hallers zu Bullinger: „Der Mensch ist ein Erzketzer und verdient es, daß die Kirche von ihm befreit wird.“ [3] Ähnlich war die Stimmung bei Wolfgang Muskulus, der an Bullinger schrieb: „Die Genfer Kirche wird sehr angefochten von den Dienern Satans, daher müssen wir ihre treuen Prediger durch unablässige Gebete vor dem Herrn unterstützen. Michael Servet, der vor zwanzig Jahren schon in Straßburg sein Gift auszustreuen suchte, ist neulich nach Genf gekommen, um aus dem Haß Vorteil zu ziehen, mit dem die Vornehmen dort Calvin verfolgen. Der Herr unterdrücke diesen Satan und bewahre die Kirchen in der Reinheit des Glaubens.“ [4] Muskulus war sonst gegen die Anwendung der Todesstrafe wegen Irrlehre. In dem nach Servets Tode anheben-

1) C. R. XIV. p. 624.
2) C. R. XIV. p. 611 n. 5.
3) C. R. XIV. p. 627.
4) C. R. XIV. p. 628.

den Streit um das Recht und die Pflicht der Obrigkeit, Ketzer zu bestrafen, erklärte er Ambrosius Blaurer in Biel: „Mir gefällt es besser, wenn man Häretiker geduldig und maßvoll behandelt, so daß nach der Mahnung des Apostels der Buße Raum gegeben wird, die Wahrheit zu erkennen und den Stricken des Teufels zu entfliehen." Daß jedoch Servet verbrannt wurde, hatte auch die Billigung dieses milden Mannes. Nur hätte Muskulus lieber gesehen, wenn die Verurteilung nicht wegen Irrlehre, sondern wegen Gotteslästerung erfolgt wäre.[1] In demselben Sinne urteilte der gesamte Freundeskreis Bullingers: der Arzt Gratarolus in Basel, Blaurer in Biel, Philippus Gallitius in Chur usw. Nur Vergerius in Chur warnte, Servet zu töten; es sei besser, ihn in schwerster Kerkerhaft festzuhalten.[2]

Das Gutachten der Züricher Kirche und ebenso der übrigen Schweizer Kirchen fiel so aus, wie die oben mitgeteilte Bemerkung ihres Antistes erwarten ließ. Servet wurde für einen Erzketzer erklärt, und der Genfer Rat aufgefordert, seine Pflicht zu tun: „Wir halten dafür, daß ihr mit viel Eifer und Sorgfalt gegen ihn verfahren müßt, besonders da unsere Kirchen auswärts den üblen Ruf haben, ketzerisch zu sein und die Ketzerei zu begünstigen. Jetzt hat die heilige Vorsehung Gottes Gelegenheit gegeben, euch und uns von diesem falschen Verdacht zu reinigen, wenn ihr nämlich sorgsam und wachsam verhütet, daß dieses ansteckende Gift weiter durch Servet verbreitet werde, und wir zweifeln nicht, daß ihr dies tun werdet."[3] Privatim schrieb Bullinger noch an Calvin, daß auch der Züricher Rat den Rat von Genf ernstlich ermahnt habe, „dieser Pest Einhalt zu tun".[4] Ihm wie seinen Freunden war es selbstverständliche Pflicht der Obrigkeit, Servet hinrichten zu lassen, und es war nur in seinem Sinn geredet, als Sulzer sich dagegen aussprach, daß „man aus verkehrter Milde oder aus Haß gegen die Prediger der Gottlosigkeit Spielraum gewähre".[5]

Diesmal war Calvin mit dem Verhalten seines Freundes zufrieden und stattete ihm seinen aufrichtigen Dank ab: „Weil die Gottlosen wissen, daß ich reizbar bin, suchen sie mich auf alle Weise zu reizen und meine Geduld zu ermüden. Obwohl der

1) C. R. XV. p. 46.
2) C. R. XIV. p. 635.
3) C. R. VIII. p. 555 ff.
4) C. R. XIV. p. 642.
5) C. R. XIV. p. 644.

Kampf für mich schwer war, haben sie es doch nicht fertig gebracht, daß ich von meinem Wege abwich. Auch bin ich schon gegen alle ihre Stiche abgehärtet. Denn der Herr hat mich hier in kurzer Zeit so geübt, daß ich aus vielfacher Erfahrung gelernt habe, wie vieles Christi Diener zu tragen haben. Derselbe, der mich bis heute erhalten hat, wird mich auch, wie ich hoffe, in Zukunft mit nicht geringerer Tapferkeit ausrüsten. Im Vertrauen auf seine Hilfe werde ich darum den Posten, auf den er mich gestellt hat, niemals freiwillig verlassen." „Wie sehr diese Kirche euch für eure treue Mühe und beherzte Antwort verpflichtet ist, kann ich nicht mit Worten aussprechen." [1]

Am 27. Oktober 1553 lohten die Flammen auf dem Champel und verzehrten den unglücklichen Mann, trotz Calvins Versuch, die Art der Todesstrafe zu mildern.[2]

Dennoch ging kein fröhliches Aufatmen durch den Freundeskreis wie sonst wohl nach einem mit der Waffe des Glaubens erfochtenen Sieg. Nicht als ob man nur im geringsten das Gefühl eines Unrechts gehabt hätte. Aber es drängte sich doch allenthalben die ernste Frage auf, ob einer evangelischen Obrigkeit diese dem Papsttum entlehnte Widerlegung der Ketzer durch den Henker wohl anstehe. Es war nicht nur der Basler Humanistenkreis unter Führung Castellios, der das Vorgehen Calvins und des Genfer Rats verurteilte. Noch während der Prozeß schwebte, hatte Sulzer im Hinblick auf diese Basler an Bullinger geschrieben: „Ich weiß, daß es nicht an Männern fehlen wird, die Calvins Forderung und die Willfährigkeit des Rats stark mißbilligen werden". Auch von dem Professor der Theologie Cellarius, genannt Borrhaus in Basel hieß es, daß er gegen die Todesstrafe bei Ketzern und auch bei Servet gewesen sei.[3] Über die Empfindungen eines Vergerius und Muskulus haben wir bereits berichtet. Auch Calvins treuer Freund Nikolaus Zerkintes in Bern stand auf seiten derer, die gegen die Todesstrafe bei Irrlehrern waren. Calvin hatte ihm seine Anfang Februar 1554 veröffentlichte Rechtfertigung der Behandlung Servets, die „Defensio orthodoxae fidei de sacra trinitate", zugeschickt. Zerkintes dankte zwar, sprach aber doch seine Meinung dahin aus, daß niemand wegen Irrlehre hingerichtet werden solle;

1) C. R. XIV. p. 654.
2) C. R. XIV. p. 656.
3) C. R. XIV. p. 642 n. 2.

gegen die Bestrafung Servets wolle er nichts sagen, nur hätte er eine andere Todesart gewünscht.[1]

Weder Calvin noch Bullinger freilich wurden durch die Bedenken dieser Männer angefochten, sie glaubten, nach göttlichem und menschlichem Recht verfahren zu haben. Als Calvin seinen Freund von der Absicht benachrichtigte, sein Buch über den Prozeß Servets herauszugeben, ermunterte Bullinger ihn und bat ihn, in der zu erwartenden Schrift auch den Beweis dafür zu liefern, daß Gotteslästerer und alle, die dem Servet ähnlich sind, mit Recht die schwerste Strafe erdulden müssen, und ähnlich einige Tage nachher: „Sieh zu, daß Du treu und sorgsam allen Frommen die Gestalt Servets zeigst, damit alle vor dieser Bestie einen Schrecken empfangen.“ [2] Nur den Wunsch legte Bullinger Calvin ans Herz, er möge die Basler Dissidenten schonend behandeln: „Ich weiß wohl, daß dort einige unruhige oder gar verderbliche Köpfe sind, aber man darf die Schuld weniger nicht alle entgelten lassen. Auch Basel hat, wie Du weißt, viele fromme und gelehrte Männer, die der Frömmigkeit und Dir von Herzen zugetan sind. Auch glaube ich nicht, daß die Verkehrten es verdienen, durch Dich unsterblich zu werden.“ Ohne Wanken nahm er die Partei seines heftig angegriffenen Freundes, in seiner Überzeugung bestärkt durch die Mitteilung des Andreas Hyperius in Marburg, daß auch Melanchthon, mit dem Hyperius in Naumburg im Mai 1554 zusammengetroffen war, das Schriftchen Calvins durchaus billige.[3] Bullinger tröstete Calvin wegen der gegen ihn geschleuderten Vorwürfe: „Ich weiß und höre zuweilen, daß einige lieber sähen, Du hättest jene Frage nicht behandelt. Aber es gibt auch andere, die Dir für Deine Mühe danken, und zu ihnen gehören auch ich und die Diener dieser Kirche. Wir erkennen, daß es notwendig war, die Frage jetzt zu behandeln. Möge Dich also die unternommene Arbeit nicht gereuen. Ich weiß, daß Du keinen grausamen Sinn hast und keine Grausamkeit billigst. Gewiß ist auch hierin Maß zu halten; aber wie man Servet, diesen Ausbund von Ketzereien und verstockten Menschen, hätte schonen können, sehe ich nicht.“ [4] Bei allem Lob der Defensio versäumte Bullinger jedoch nicht, Calvin zu sagen, was er an der Schrift zu tadeln

1) C. R. XV. p. 19.
2) C. R. XIV. p. 683, 696.
3) C. R. XV. p. 234.
4) C. R. XV. p. 157.

fand: „Das Buch möchte vielen Einfältigeren, die der Wahrheit und Dir innig anhängen, wenig gefallen wegen der Kürze und ebenso wegen der Dunkelheit und Schwerfälligkeit der Behandlung. Besonders in diesem Werk scheint mir Dein Stil nicht einfach genug zu sein." Calvin gab den Tadel teilweise als berechtigt zu: „Ich verhehle mir nicht, daß hier meine Schreibweise noch gedrängter ist als gewöhnlich."[1] Für seine Person war Bullinger zur Milde geneigt, aber grundsätzlich teilte er Calvins Überzeugung vom Recht und der Pflicht der Obrigkeit, Irrlehrer auch mit dem Schwert zu bestrafen, und berief sich wohl, z. B. in einem Brief an Socinus vom Juli 1555 auf das Beispiel Augustins, der auch endlich nach schweren Erfahrungen gelernt habe, daß es heilsam sei, Ketzer mit Gewalt zu bändigen. Noch nach vielen Jahren, am 21. August 1562, äußerte er sich im gleichen Sinne. Unter den Gründen, weshalb er in Bern von einer Berufung des Basler Humanisten Castellio auf eine Professur in Lausanne abriet, war auch der, „daß Castellio keinen großen Gefallen daran gehabt habe, daß man Servet in Genf mit Urteil und Recht als einen gotteslästerlichen Verführer mit Feuer gestraft habe".[2]

Übrigens war auch Calvin nur im äußersten Falle für Anwendung der Todesstrafe. Es heißt darüber in seiner Defensio: „Wenn wir die Obrigkeit Wächter und Beschützer der Religion sein lassen, meinen wir nicht, ihr das Schwert zu schärfen, so daß sie jeden Irrtum strafen und sogleich Blut vergießen dürfe. Nur wo die Grundlagen der Religion zerstört und schreckliche Lästerungen gegen Gott ausgestoßen werden, wo durch gottlose und verderbliche Lehren die Seelen verloren gehen und öffentlich der Abfall von Gott und der reinen Lehre ins Werk gesetzt wird, muß man zu jenem äußersten Mittel greifen, damit das tödliche Gift nicht weiter schleiche.[3]

VIII.

Bullinger während der Kämpfe Genfs mit Bern.

Unersetzlich wurde für Calvin die Freundschaft Bullingers in seinem Ringen um die Durchführung der Reformation in Genf und in dem damit vielfach zusammenhängenden heftigen politischen

1) C. R. XV. p. 89, 123.
2) C. R. XIX. p. 532.
3) C. R. VIII. p. 477.

Streit mit Bern. Zwar hatte Servet geendet. Aber die altgenferische Partei unter Führung von Phil. Berthelier, Perrin, Vandel, Sept war entschlossen, sich der Calvinischen Kirchenzucht nicht zu beugen und Genf von dem verhaßten Franzosen zu befreien.

In anderem Zusammenhang haben wir bereits über den Streit um das kirchliche Exkommunikationsrecht berichtet, in dem Zürich den Bestrebungen des Reformators durch sein trotz der eignen abweichenden Praxis ihm günstiges Gutachten zur Hilfe kam. Im Anfang des Jahres 1555 war es endlich gelungen, die förmliche Anerkennung dieses Rechtes nach langen Verhandlungen im Kleinen und Großen Rat durchzusetzen und der Überzeugung öffentliche Anerkennung zu verschaffen, daß die bürgerliche Obrigkeit ebensowenig in die Verwaltung des Worts und der Sakramente einzugreifen habe, wie die Diener der Kirche in die weltliche Verwaltung und Gerichtsbarkeit. Wie die Geistlichkeit selbst der bürgerlichen Gewalt unterworfen sei, so hätten auch die Großen der Welt unter das Wort und die Herrschaft Jesu Christi sich zu beugen. „Endlich, schrieb Calvin an Bullinger, ist uns nach langen Kämpfen das Exkommunikationsrecht bestätigt worden."

Dazu kam, um den Zorn der durch diesen Sieg Calvins erregten Gegner erst recht zu erwecken, der Sieg seiner Freunde bei den allgemeinen Wahlen im Februar 1555. Den äußeren Anlaß zum Widerstand gegen die siegreiche Partei boten die zahlreichen Verleihungen des Bürgerrechts an die um des Glaubens willen aus Frankreich und Italien nach Genf Geflüchteten, gegen die sich längst der Groll der altgenferischen Patrioten als gegen die sichersten Stützen des Systems Calvins gerichtet hatte, und auf die der Reformator als auf das neue Genf vor allem seine Hoffnung baute. Zu Tausenden waren die Fremden vor der Verfolgung in die Stadt geflohen und hatten dort Aufenthalts- oder gar Bürgerrecht erlangt, eine auserwählte Schar, nicht nur wegen ihrer bewährten Gesinnung, sondern auch ausgezeichnet durch vornehme Geburt, Bildung und Reichtum. Wir finden unter ihnen namhafte Gelehrte wie die Budés und Colladons, hervorragende Edelleute wie die Herren von Candolle und Trembley, hochgestellte Beamte wie den königlichen Lieutenant und Maire von Noyon Laurent von Normandie, vor allem Calvins vertrautesten Helfer in der italienischen Flüchtlingsgemeinde, Galeazzo Caracciolo, Marquis de Vico, der Calvin einen Ersatz bot für den Herrn von Falais und Breda, als

dieser auf Bolsces Seite trat, für Castellio Sympathien zeigte und damit die Freundschaft Calvins verlor.[1]

Am 16. Mai 1555 brach der Aufstand gegen den Rat los, wurde aber noch in derselben Nacht durch den der Mehrheit des Volks sicheren Rat niedergeschlagen. Die Führer der Bewegung wurden eingekerkert und zum Tode verurteilt oder flohen auf das Berner Gebiet und wurden von der ohnehin gegen Calvin erbitterten Schutzherrin Genfs willig aufgenommen. Ihretwegen nun entbrannte zwischen den beiden Städten der heftigste Kampf, weil Bern sich nicht damit begnügte, die Verbannten, an ihrer Spitze Perrin und Vandel, der Milde ihrer Vaterstadt zu empfehlen, sondern ihre Wiederaufnahme forderte, von sich aus eine Untersuchung der Angelegenheit einleitete und selbst dann noch für die Verbannten eintrat, als diese zu gewöhnlichen Straßenräubern herabsanken, die bis vor die Tore Genfs ihre Plünderungen ausdehnten. Sogar das zwischen Bern und Genf bestehende Burgrecht ließ Bern nach Ablauf des Vertrags verfallen, unbekümmert um die schutzlose Lage, in die Genf dadurch gegenüber den Herrschern von Frankreich und Savoyen geriet,[2] und band die Erneuerung des Vertrags an Forderungen, die die Freiheit Genfs ungebührlich einschränkten und um der Würde des Staates willen zurückgewiesen werden mußten.

Welchen Anteil hatte Bullinger an diesen Nöten, Leiden und schließlichen Siegen seines Freundes? Über die Zustände in Genf wurde er sowohl durch Haller und Muskulus in Bern wie durch Calvin stetig auf dem Laufenden erhalten und sein Rat und seine Vermittlung erbeten. So berichtete ihm Calvin am 23. Februar 1554 die Beilegung des Streites, der wegen der Ausschließung Bertheliers vom Abendmahl getobt hatte und durch die unerwartete, unbeugsame Tapferkeit Calvins zu einem vorläufigen, günstigen Ende gelangt war, ohne jedoch schon prinzipiell das Recht des Konsistoriums sicher zu stellen. „Man hat wohl Frieden geschlossen, aber die gesetzliche Ordnung, die einzige Bürgschaft des Friedens, wurde hintangestellt. Vor den Rat gerufen erklärte ich, meinerseits allen zu verzeihen, die aufrichtig bereuten, aber ich sei nur ein einzelner aus dem Konsistorium und werde hundert-

1) Über den Bruch mit de Falais cf. Reformierte Kirchenzeitung 1909 p. 124 „Calvins Freundschaft".

2) Kampschulte, „Joh. Calvin usw." II p. 247 ff., 258 ff. Stähelin, „Joh. Calvin" I p. 457 ff.

mal lieber sterben, als mir etwas anzumaßen, das gemeinsame Sache der Kirche sei. Satan wünscht nichts mehr, als daß die Dinge in der Schwebe bleiben und dadurch Gelegenheit geschaffen wird, später wieder Unruhen zu erregen. Allein wir sind entschlossen, vorzubeugen. Vielleicht werden die Feinde sich nicht mehr mit derselben Gewalt erheben wie früher, aber zum Kampfe werden wir bald wieder gezwungen sein." [1] Ähnlich schilderte er die Situation einige Wochen später: Der Zustand der Stadt sei ruhig, so weit das bei den noch unklaren Verhältnissen möglich sei, und er versicherte, daß die persönlichen sehr schweren Beleidigungen von ihm den Gegnern nicht nachgetragen würden, aber „von einer Besserung ist auf jener Seite noch nichts zu bemerken." [2] Schärfer schienen sich die Dinge schon zugespitzt zu haben im September d. Js. „Infolge der Lässigkeit der Unsrigen dürfen die Gottlosen frech und ungestraft höhnen. Dabei werde ich von unsern Nachbarn — sc. den Bernern — mehr als grausam behandelt. Denn im Berner Gebiet verkündigen einige Prediger, ich sei ein schlimmerer Häretiker als alle Papisten. Je unverschämter einer gegen mich wütet, desto mehr Gunst und Schutz erwirbt er. Da ich genugsam erfahren habe, daß von unsern Brüdern nichts zu hoffen ist, bleibe ich still und stumm." Wie lebhaft Bullinger an den Klagen seines Genossen teilnahm, zeigt die Eile, mit der er sich sofort bei Haller erkundigte, ob Calvin Grund zu seiner Beschwerde über die Berner habe. Er erhielt von Haller die beruhigende Mitteilung, daß ihm von den Bernern niemand bekannt sei, der Calvin der Irrlehre anklage. „Er ist zwar manchem von uns ziemlich verhaßt, weil er ihnen zu vielgeschäftig erscheint. Aber soviel an uns liegt, bemühen wir uns, ihre Rauheit zu mildern, und lehren sie, gegen so große Männer mehr Ehrerbietung zu haben." [3]

So harmlos allerdings, wie Haller es darstellte, erschien den Genfern die Angelegenheit nicht. Alle Genfer Prediger reichten dem Berner Rate eine feierliche Beschwerde ein wegen der ihnen zugefügten Beleidigungen und verlangten, daß er gegen Bolsec und Zebedaeus einschreite, die als die Haupttriebfedern angesehen wurden. Auch an Bullinger wandte sich Calvin mit der Bitte, auf Haller einzuwirken, daß er dem Haß der Gegner steuere. Haller

1) C. R. XV. p. 39.
2) C. R. XV. p. 93.
3) C. R. XV. p. 232, 238.

hätte gern die Streitigkeiten beigelegt, richtete auch an Zebedaeus die Mahnung zum Frieden, konnte aber des persönlichen Hasses der Berner Magnaten und einzelner Prediger nicht Meister werden, die in Calvin den Hauptvertreter der gegen Berns Herrschsucht sich richtenden Genfer Politik sahen, und fragte wieder in Zürich um Rat.[1] Wohl erließen die Herren von Bern ein Rundschreiben an die Prediger der französischen Klassen ihres Gebiets mit dem Befehl, sich solcher Taten und Worte zu enthalten, die die Klagen Genfs hervorgerufen hätten, und bezeugten auch dem Rat zu Genf ihren Wunsch, den Frieden zu bewahren;[2] aber die Hoffnung, die Haller Bullinger aussprach, daß jetzt Ruhe eintreten werde „in jenem Afrika", wie er den Genfer Kreis nannte, erfüllte sich noch lange nicht. Weder die Genfer Prediger waren mit dem lahmen Bescheid der Berner Regierung zufrieden und wurden auch nicht durch eine freundliche Zuschrift Hallers beruhigt, noch schwiegen die Feinde Calvins in Bern. Ja Bolsec, sein erbittertster Gegner, dessen Ausweisung aus dem Berner Gebiet wegen seiner Schmähungen Calvins schon beschlossen war, erlangte die Erlaubnis zu weiterem Aufenthalt, und der bekümmerte Haller ahnte neue, schlimmere Stürme. Obschon Haller dem Rat ein für Bolsec sehr ungünstiges Gutachten über den Handel zwischen diesem und Calvin abgab,[3] erließ der Rat das die Genfer so beleidigende Edikt, daß niemand aus den Gemeinden seines Gebiets sich künftig zur Abendmahlsfeier nach Genf begeben dürfe. Tiefverletzt klagte Calvin Bullinger sein Leid:[4] In Genf selbst sei jetzt nach gesetzlicher Anerkennung des Exkommunikationsrechts Ruhe eingekehrt, die neugewählten Syndiks seien nach seinem Wunsch, aber „siehe da, plötzlich erhebt sich aus unserer Nachbarschaft ein schwererer Krieg. Die mich einen Häretiker gescholten, hat der Rat frei gesprochen und ist gegen mich und diese Kirche mit noch größerer Gewaltsamkeit aufgetreten. Wir, die wir so herbe Unbill erlitten, werden angeklagt. Unser Rat wird gebeten, uns streng zurechtzuweisen". „Inzwischen verbieten sie ihren Untertanen durch öffentliche Bekanntmachung, bei uns das Abendmahl zu empfangen." Durch brüderliche Zusprache suchte Bullinger den verärgerten und durch den Vorwurf der Häresie in seiner und seiner Kirche Ehre

1) C. R. XV. p. 267, 300.
2) C. R. XV. p. 311—313.
3) C. R. XV. p. 397.
4) C. R. XV. p. 449.

tief gekränkten Mann aufzurichten, da er keine Hilfe mit der Tat zu leisten imstande war. „Deinen mir so erwünschten Brief habe ich mit großer Betrübnis gelesen und fange nicht erst jetzt an, bekümmert zu sein. Wohlan, mein teurer Bruder, laß uns geduldig die Lasten tragen, die der Herr auferlegt hat. Wie ich höre, bin auch ich von einigen mir unbekannten falschen Brüdern in Bern verleumdet worden. Ich befehle das alles dem Herrn, seiner Gnade gewiß. Ich ermahne auch Dich, ruhigen Herzens diese Anfechtungen zu dulden, Du weißt, was unserem Erlöser von seinem Volk widerfuhr, und daß der Apostel sich über die Treulosigkeit falscher Brüder heftiger beklagte als über das Unrecht der offenen Feinde. Durch Ausharren und Geduld müssen wir siegen." „Die Widersacher stürzen nicht selten unter ihrer eigenen Last, durch ungestüme Bekämpfung wird ihnen sehr oft geholfen. Wir müssen an das Wort unseres Heilandes denken: siehe ich sende euch mitten unter die Wölfe, seid klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben. Laß uns fleißig beten und unerschrocken auf dem Posten stehen, der Herr wird mit uns sein." [1]

Ebenso ergebnislos wie die schriftlichen Beschwerden des Genfer Rats und Predigerkollegiums endete eine mündliche Verhandlung Calvins mit seinen Gegnern in Bern Ende März 1555. Bolsec wurde zwar für immer aus dem Berner Gebiet verbannt, aber über das Resultat der ganzen Verhandlung mußte Haller Bullinger mitteilen: „Also stat die Sach übel und ist Calvinus je uszbutzt, so ist er hie uszgfäget"; „ich fürchte, daß noch Schlimmeres folgen wird. Was uns angeht, — sc. Haller und die Kollegen — so haben wir Calvin und die Seinigen freundlich aufgenommen, so daß er in gutem Frieden von uns schied und wenigstens diesen einen Trost mit sich nahm. Wenn Du einen Rat hast, teile ihn uns bitte mit." [2] Kein Wunder, daß der „so uszgfäget" Calvin sich in heftigem Zorn bei Bullinger beschwerte über die ihm durch den Berner Rat zugefügte Behandlung. Den Berner Amtsbrüdern gab er das Zeugnis, daß sie redlich ihre Pflicht erfüllt hätten und an dem traurigen Ausgang keine Schuld trügen. Nun solle Bullinger sich selbst ins Mittel legen und für die verletzte Ehre Calvins eintreten.[3]

Während der persönliche Hader zwischen Calvin und den

1) C. R. XV. p. 471.
2) C. R. XV. p. 564.
3) C. R. XV. p. 572.

Berner Gegnern noch seine Wellen warf, hatte sich das Schicksal der ihm feindlichen Partei in Genf entschieden. Der in der Nacht vom 15. auf den 16. Mai 1555 ausgebrochene Aufstand, schlecht organisiert, von keiner Begeisterung getragen, scheiterte kläglich. Die unter Berns Schutz geflüchteten Häupter der Verschwörung wurden ein neues Element der Zwietracht zwischen den Schwesterstädten, und der Befehl Berns am 31. Mai, die Verurteilten wieder aufzunehmen, ließ die Flammen des Streites heller auflodern als je zuvor. Haller mochte ahnen, welch' ein Brand entzündet worden war. Sofort gab er Bullinger über das Geschehene Nachricht. Auch von Calvins Hand langte wenige Tage nachher eine authentische Darstellung des Aufruhrs in Zürich an, die Bullinger mit herzlichem Glückwunsch zu der überwundenen Gefahr und der Bitte erwiderte, ihm den Verlauf der ganzen Angelegenheit noch ausführlicher zu erzählen. Calvin erfüllte den Wunsch um so bereitwilliger, weil es, wie er schrieb, sehr in ihrem Interesse liege, daß die Sache in Zürich und bei den Nachbarn wahrheitsgetreu bekannt werde, daher möge Bullinger den Bericht auch seinem Rat mitteilen sowie den Dienern der Kirche zu Schaffhausen, um allen falschen Gerüchten von vornherein entgegenzutreten. Der Mahnung Bullingers, die Geduld zu bewahren, erwiderte er, daß er alle ihm widerfahrenen Beleidigungen sanftmütig getragen habe, ohne seine Feinde beschwichtigen zu können.[1]

Das strenge Gericht, das die Genfer Obrigkeit gegen die Empörer und ihre Parteigenossen übte, und die entschiedene Ablehnung der Berner Forderungen erbitterten dort noch mehr, und Haller klagte Bullinger: „Calvin ist bei uns sehr verhaßt. Briefe von ihm an Freunde, die von ihnen entweder unvorsichtig aufbewahrt wurden und gestohlen sind, oder bevor sie die Adressaten erreichten, aufgefangen wurden, haben den Haß noch vermehrt. Unsere Verteidigung Calvins hilft nichts. Calvin und Farel glauben, wir täten zu wenig. Aber was sollen wir angesichts des wilden Meeres von Unruhen und Mühen anderes tun als fest beim Steuerruder bleiben, damit wir doch das Schiff unverletzt bewahren, wenn wir die Fluten nicht stillen können!“[2] Es kam soweit, daß Haller nur noch selten wagte, an Calvin zu schreiben, um sich keinem falschen Verdacht auszusetzen. Er erzählte Bullinger, daß in Bern Calvin als Haupttreiber in dem Verfahren gegen die Verschworenen gelte, und daß

1) C. R. XV. p. 676.
2) C. R. XV. p. 765.

man von ihm behaupte, er sei sogar bei der peinlichen Befragung der Verhafteten durch die Folter zugegen gewesen. Er selbst glaube das freilich nicht.[1]

Bullinger schaute dem immer heißer entbrannten Streit eine Zeitlang mit schweigender Sorge zu. Er fürchtete nicht nur für die persönliche Stellung Calvins, auch der innere Friede der Eidgenossenschaft war bedroht; auswärtige Verwicklungen, z. B. mit Frankreich standen manchem Patrioten vor der Seele. Von Basel stellte Sulzer am 3. September 1555 Bullinger die Gefahr vor, daß unter den gegenwärtigen Umständen der Bund zwischen Genf und Bern sich lösen möchte; am 8. September legte ihm Muskulus die Lage dar und beschwor ihn, auf Calvin besänftigend einzuwirken. „Ich halte es für nötig, Deine Klugheit anzurufen in der Genfer Angelegenheit, die täglich schlimmer wird, so daß wir fürchten müssen, es werde aus diesem Streit der beiden Städte ein Brand entstehen, zu dessen Unterdrückung ihr und die übrigen Nachbarn mit aller Kraft beitragen solltet. Der Haß gegen den Namen unseres im Herrn geliebten Bruders Calvin wächst durch die Böswilligkeit einiger so, daß ich besorge, ihm werde bei dem Ausbruch eines Streites alle Schuld zugeschoben werden. Daher muß er nach meiner Meinung ermahnt werden, mit allem Eifer zu verhüten, daß unsere beiden Städte voneinander getrennt werden. Ich bin gewiß, wenn er die Seinigen veranlassen wollte, sich den Bernern anzupassen, daß er dies leicht erreichen würde. Um so mehr muß er darauf bedacht sein, als man ihm und seinen Franzosen es zweifellos allein Schuld geben wird, wenn der Bund der Städte sich löst.“ Noch dringender lautete die Klage des Muskulus eine Woche später: „Wenn mich nicht alles täuscht, ist Calvin in diesen Wirren nicht vorsichtig genug. Beherzte Männer müßten dazwischen treten, das wäre eure und der Basler Pflicht.“[2] Haller befürchtete sogar, man werde bald zu offenen Angriffen kommen, wenn nicht die Züricher und Basler durch eine gemeinsame Gesandtschaft eingriffen oder wenigstens brieflich ihre Vermittlung anböten. Noch bevor diese Aufforderung Hallers am 26. September nach Zürich gekommen war, hatte sich Bullinger der ihm von Muskulus zugemuteten nicht leichten Aufgabe unterzogen. Am 28. September hielt er Calvin die Gerüchte vor, die über seine Grausamkeit gegen die Gefangenen und seine Feindschaft gegen Bern

1) C. R. XV. p. 718.
2) C. R. XV. p. 753, 764.

in Zürich verbreitet wurden. „Doch Du verstehst, daß ich nicht meine, sondern die Gedanken anderer ausspreche; ich bin überzeugt, daß Du Dich in solche Dinge nicht einmischest, zu deren Anführer und Urheber jene Dich machen. Wenn Dir befreundete Männer der Regierung Dich nach Deiner Ansicht fragen, so weiß ich, daß Du ihnen nur rätst, was der Frömmigkeit und dem Frieden dient. Euer Bündnis mit Bern hat bisher Glück gebracht. Wunderbar ist die Genfer Kirche gewachsen. Sie war und ist bis heute das Asyl der um Christi willen Geflüchteten. Von dort aus wird durch ganz Frankreich die Botschaft von Jesus Christus verbreitet, von andern Völkern nicht zu reden. Zwar kann Gottes Güte und Macht auch ohne Bündnis eure Stadt erhalten. Doch da Gott nicht immer auf wunderhafte Weise, sondern durch ordentliche Mittel handelt und im allgemeinen menschliche Hilfsmittel nicht verwirft, und da jener Bund euch bisher von Vorteil war, so meinen verständige Männer, daß das Bündnis nicht zerrissen werden dürfe, und daß ein Bruch nur zum Schaden der Frommen gereichen könne. Die Sache beunruhigt mich sehr. Ich meine, in Dingen, die nicht von besonderer Bedeutung sind, solle man den Bernern etwas nachgeben, und andrerseits dürfen auch diese nicht zu hart sein, damit der bisherige Bund verlängert werde, bis wir bessere Zeiten erleben. Ich bitte und ermahne Dich, lieber Bruder, den Deinigen zu raten, daß sie den Bernern den Willen tun; denke darauf, ich beschwöre Dich, was zum Frieden und zur Erbauung gereicht.“ [1]

Calvin wußte sehr wohl, welche Gerüchte über ihn rundgingen. Ihn, den damals gerade schwer Erkrankten, mußten sie um so schmerzlicher treffen. Nur gelegentlich hob er die Feder auf zur Wahrung seiner angegriffenen Ehre. Wenn es möglich wäre, schrieb er an Piperinus, würde er sich am liebsten alles schweigend gefallen lassen. Piperinus hatte ihm — auch in dieser Kampfeszeit — Kenntnis gegeben von einem Gerücht, daß Calvin 4000 Kronen für sich gebraucht habe, die ihm von der Königin von Navarra zur Verteilung an die Armen geschenkt wären, und ihm geraten, derartige Verleumdungen öffentlich zurückzuweisen. Calvin wünschte keine Verteidigung und tröstete sich: „Wenn ich im Leben den Namen eines reichen Mannes tragen muß, so wird mich doch endlich der Tod von diesem Vorwurf befreien.“ [2] So wollte

1) C. R. XV. p. 797.
2) C. R. XV. p. 825.

er auch bei Bullinger nicht alle bösen Gerüchte widerlegen, die über ihn erzählt wurden. Nur über den Einfluß, den er nach den Verleumdungen seiner Feinde auf den schwebenden Prozeß gegen Perrin und Genossen und auf die Unterhandlungen über die Versöhnung mit Bern ausüben sollte, suchte er Bullinger aufzuklären. Die Behauptung, daß er der Tortur der Angeklagten beigewohnt oder ein Geständnis von ihnen erpreßt habe, das sie nachher widerrufen hätten, wies er weit von sich. Wohl sei er in das Gefängnis gegangen, aber nur auf Bitten der Gefangenen selbst und mit behördlicher Erlaubnis. Auch könne von einer grausamen Tortur keine Rede sein. Was die Bundeserneuerung mit Bern betreffe, so stelle Genf keine unerhörten Forderungen, wolle sich aber auch nicht auf Gnade und Ungnade den Bernern preisgeben. Er für seine Person wisse wohl den Nutzen des Bündnisses zu würdigen, und in Genf sei wohlbekannt, daß er treulich an dem Bund festhalte; er wünsche nur, daß die Berner Brüder ebenso mäßigend auf die Ihrigen einwirkten.[1] In seinem Dankschreiben bezeugte ihm Bullinger, daß er jetzt befriedigt sei und sich freue, die Wahrheit zu kennen, damit er den Lügen entgegentreten könne. Er rief ihm zu: „Fahre Du fort, auf Frieden und Eintracht zu dringen, dadurch wirst Du Gott und allen Guten gefallen." Zugleich meldete er dem Freunde, daß Zürich und Basel in vermittelndem Sinne nach Bern geschrieben hätten, und riet ihm, den Genfer Rat zu veranlassen, die Geschichte des Aufstandes so schnell und so kurz als möglich in deutscher Sprache abzufassen und nach Zürich zu schicken, damit so die Schritte Perrins und seiner Genossen durchkreuzt würden, die die schweizerische Tagsatzung für sich gewinnen wollten. „Dies aber sage ich Dir im Vertrauen als meinem besten Freunde, ohne daß mich ein anderer dazu bewogen hat."[2]

Inzwischen begann doch die Festigkeit Genfs und Calvins, mit der sie allen Einschüchterungsversuchen Berns Trotz boten, langsam Frucht zu tragen. Die Stimmung gegen Calvin in der Schweiz schlug um zugunsten Genfs und seines Reformators. Schon am 18. Oktober 1555 hatte Sulzer erfreut an Bullinger geschrieben, daß Calvins persönliche Ehrenhaftigkeit wieder mehr anerkannt werde, und daß bei den Verständigeren in Bern eine friedlichere Stimmung die Oberhand zu gewinnen scheine. Auch Haller ließ seinen väterlichen Freund wissen, er habe die Hoffnung, daß die Genfer Sache

1) C. R. XV. p. 829.
2) C. R. XV. p. 852.

sich zum Guten wende. Diese Hoffnung erfüllte sich damals zwar noch nicht, es dauerte noch länger als zwei Jahre, ehe nach mancherlei Zwischenfällen der Vertrag mit Genf unter liberalen Bedingungen zustande kam. Aber Bern erkannte immer mehr, daß es in seinem eigenen Interesse liege sowohl bezüglich seiner auswärtigen Politik wie mit Rücksicht auf seine innerschweizerische Stellung, den Bogen nicht zu straff zu spannen. Die angebotene Vermittlung Zürichs lehnte es freilich zunächst stolz ab, da es von sich aus ohne Vermittler mit Genf fertig werden wollte, mußte es sich aber im folgenden Jahre, als nach Ablauf des alten Burgrechtvertrags offener Krieg auszubrechen drohte, doch gefallen lassen, daß die Gesandten von Zürich, Basel und Schaffhausen in Bern erschienen und zur Nachgiebigkeit mahnten. Alle Kräfte strengte Bullinger an, beiden Teilen versöhnend, mildernd zuzureden. Als im Januar 1556 die Berner abermals die Bitte Genfs um Erneuerung der Freundschaft unerfüllt ließen, beauftragte der Genfer Rat Calvin mit der Abfassung einer Geschichte der verfahrenen Angelegenheit, um sie durch eine besondere Gesandtschaft den übrigen befreundeten Kantonen zuzustellen. Bullinger reichte selbst dem Züricher Bürgermeister Hans Haab ein Gutachten ein zugunsten der bedrängten Stadt und versicherte Calvin, sein Rat werde nicht ermüden, bis der Streit zu Ende gebracht sei. Obgleich die Gesandten der Städte in Bern nicht erreichten, was sie gewollt hatten, verlor er doch den Mut nicht und sprach auch Calvin neuen Mut zu: „Die Gesandten haben uns nicht das mitgebracht, was wir alle erwarteten. Dennoch geben wir die Hoffnung nicht auf. Wir wollen den Herrn bitten, daß er diese Sache führe. An den Unsrigen soll es nicht fehlen, was sie zur Versöhnung tun können, werden sie leisten. Werde auch Du in Deinen Bemühungen nicht müde, damit nicht die Deinigen im Zorn etwas tun, was sie nachher reut.“ [1] Es bedurfte nicht erst der Angstrufe eines Farel, Beza und schließlich auch Hallers, um Bullinger zu immer wiederholten Bemühungen anzuspornen. Immer wieder ermahnte er Calvin zu Geduld und Hoffnung und half ihm mit praktischen Ratschlägen, z. B. zur Vereitlung des Versuchs Perrins, durch die eidgenössische Tagsatzung die Wiedereinführung in Genf zu erzwingen. Sein großer Einfluß wirkte dazu mit, daß sich die Sympathie der übrigen Kantone auf die Seite Genfs neigte, bis

1) C. R. XVI. p. 65.

er endlich die Genugtuung hatte, daß ihm Haller am 25. November 1557 berichten konnte: „Am vorigen Sonntag ist durch Gottes Gnade das Bündnis mit Bern nicht nur für einige Jahre, sondern für immer abgeschlossen worden.“[1]

Bullinger war in dem langen Streit nicht vergebens der Mentor seines feurigen, reizbaren Freundes gewesen. Er hatte ihn nicht nur nach außen gedeckt mit dem Schild seines Ansehens, sondern vor allem ihn von übereilten Schritten zurückgehalten und ihn auch in den verzweifeltsten Situationen zu Geduld und verständigem Einlenken bestimmt, ohne ihm zuzumuten, sein Ziel aufzugeben: die Freiheit Genfs gegenüber Bern.

IX.

Calvin und Bullinger in der Verteidigung der reformierten Abendmahlslehre gegen Westphal.

Gleichzeitig mit dem häuslichen kirchenpolitischen und politischen Streit der beiden Schwesterstädte war der alte theologische Hader um die Abendmahlslehre in der protestantischen Welt wieder erwacht. Hie Luther! Hie Zwingli! war abermals zum Feldgeschrei geworden. Aber jetzt war es nicht mehr so, daß wie in dem ersten Abendmahlsstreit mit Luther selbst die Führer der französischen Reformation von den deutschen Schweizern mit Mißtrauen betrachtet wurden; dank dem Consensus Tigurinus fand jetzt der Angriff der Lutheraner die Reformierten geeinigt. Bullinger konnte Calvin getrost die Verteidigung ihrer angefochtenen Lehre anvertrauen.

Veranlassung zu dem Streit, der übrigens für die Kultur- und allgemeine Kirchengeschichte interessanter ist als für die Theologie, gab der Hamburger Pastor Joachim Westphal durch seine Schrift „Recta fides de coena Domini ex verbis apostoli Pauli et evangelistarum“ 1553, der schon 1552 die scharfe polemische Schrift „Farrago confusanearum et inter se dissidentium opinionum de coena Domini ex sacramentariorum libris congesta“ vorangegangen war.[2]

1) C. R. XVI. p. 711, 716. Über den Streit mit Bern besonders Kampschulte, „Joh. Calvin usw.“ II p. 294 ff.

2) Über Westphal und seinen Zusammenstoß mit den englischen Flüchtlingen unter Lasky und Micronius siehe Dalton, „Johannes a Lasco“ p. 437 ff., 447 ff. C. Hein, „Die Sakramentslehre des Joh. a Lasco“ p. 167 Anm. G. Kawerau in Hauck R. E. s. v. Westphal,

Westphals Alarmruf gegen die Sakramentierer wurde in der Schweiz bekannt durch Lasky, der am 3. März 1554 den Predigern von Zürich von dem Erscheinen der Farrago Mitteilung machte und ihnen zugleich die Schrift Recta fides einschickte mit der Bemerkung: „Ein Hamburger Pastor Joachim Westphal hat gegen uns alle ein Buch verfaßt voll von Lügen und bösen Reden, ohne indessen etwas zu sagen, das nicht schon von anderen besser gesagt ist. Ich schicke es euch, ob ihm vielleicht einer von euch antworten will. Ich habe jetzt keine Zeit dazu. Ich möchte sehr, daß ihm geantwortet werde, nicht seinetwegen, sondern der anderen wegen, die auf ihn hören.“ [1] Fast mit denselben Worten übergab er das Buch den Genfern zur Kenntnisnahme. Schon am 17. März zeigte Bullinger Lasky den Empfang seines Briefes an und sprach die Hoffnung aus, Calvin werde der Recta fides Westphals antworten, vielleicht auch Bibliander von Zürich; ja Calvin habe selbst schon an eine Gegenschrift gedacht.[2] Calvin war im ersten Augenblick nicht abgeneigt, die Beantwortung zu übernehmen. Er fragte bei Bullinger an, ob er zu einer Antwort rate, er wolle dann gern einige Tage dieser Arbeit widmen. Dieser hatte unterdessen seine Ansicht geändert und riet am 22. April Calvin ab, dem Angreifer entgegenzutreten: „Wenn aber Du und andere fromme Männer anders denken, möge geschehen, was der Erbauung am meisten dient.“ Bevor das abratende Schreiben nach Genf gelangte, war Calvin schon entschlossen zur Erwiderung, nur zweifelte er noch, ob er für sich antworten sollte oder ob die Schweizer Kirchen sich besser gemeinsam äußerten. Letzteres sei wohl vorzuziehen, werde jedoch bei den anderen Kirchen auf Schwierigkeiten stoßen. Man müsse zu einer Antwort schreiten, damit nicht derartige Verleumdungen auf die Fürsten Einfluß gewännen, und das traurige Beispiel des dänischen Königs Nachahmer finde, der die zur Winterszeit an seinen Küsten landenden Flüchtlinge aus England wieder auf das Meer hinausgejagt hatte.[3]

---

1) C. R. XV. p. 63, 82.

2) Woher Bullinger diese letztere Nachricht hatte, läßt sich nicht feststellen. Calvins Briefe an Bullinger sprechen dagegen, daß er damals bereits derartiges im Sinne hatte. C. R. IX. Prol. XI.

3) C. R. XV. p. 123. — Kawerau a. a. O. behauptet unter Hinweis auf diese Äußerung, es sei mehr aus kirchenpolitischen als aus dogmatischen Motiven geschehen, daß Calvin gegen Westphal schrieb. Dogmatische Motive finden wir allerdings bei Calvin nicht, Westphals Dogmatik hat ihn nicht bewogen, sich mit dem Manne zu befassen. Statt „kirchenpoli-

Schon bald kehrte Bullinger zu seinem ersten Gedanken zurück. Er beklagte sich bei Calvin über die Erneuerung des Streites durch die Lutheraner: „Ich überlege, ob wir zu ihren zornigen und ungelehrten Schriften immer schweigen dürfen." Er wolle mit Calvin beraten, was zu tun sei; unter Zurückdrängung aller persönlichen Gereiztheit müsse man das unternehmen, was am meisten erbaue. Calvin ging nur zögernd an das Werk. Noch am 23. Juni schrieb er Viret, er überlasse ihm gern die Aufgabe, Westphal zu antworten, zu der Haller Viret ermuntert hatte. Aber er war der gegebene Führer, wenn einmal der aufgedrungene Kampf durchgefochten werden sollte. Aus einem Brief Bullingers an Beza hatte Calvin gelesen, welcher Art Bullingers Gedanken waren, und trotz seiner starken litterarischen Beschäftigung — er bereitete gerade die Herausgabe der Evangelienharmonie vor — überwand er seine Zurückhaltung und versprach, sobald er Zeit habe, die Sache in die Hand zu nehmen. Er werde dann seine Arbeit früh genug nach Zürich zur Prüfung einsenden.[1]

Was Calvin wollte, zeigt ein Brief an Sulzer: „Ich wünsche nur durch ein kleines Schriftchen darzulegen, wieviel richtiger und reiner unsere Kirchen denken, als jene uns nachsagen." Sein Temperament und die weitere Entwicklung des Streites haben es leider bei diesem Wunsch bleiben lassen. Unter Bullingers ermutigendem Zureden: „Der Herr schenke Dir seinen heiligen Geist, damit dein Unternehmen zu seiner Ehre und dem Heil vieler gereiche; mit Sehnsucht erwarte ich Deine Arbeit", gab er sich ans Werk und konnte schon am 18. September 1554 die baldige Vollendung seiner Verteidigung ihres Consensus den Zürichern in Aussicht stellen. Am 6. Oktober sandte er das Buch nach Zürich mit der Bitte, seine Arbeit zu prüfen und mit den übrigen Kantonen wegen einer gemeinsamen Aktion zu verhandeln. Bevor aber die Züricher Prediger sich mit der Veröffentlichung einverstanden erklärten, wünschten sie allerlei geändert zu haben und

---

tische Motive" sagt man besser: Rücksicht auf Melanchthon und seinen Kreis, dessen Bedeutung Calvin zwar überschätzte, mit dem er sich aber brüderlich verbunden wußte, dem er den Rücken stärken wollte, und den er gern zu einem offenen Wort gegen die Intransigenten veranlaßt hätte. „Aus Melanchthons Briefen siehst du, wie schrecklich den ehrenwerten Männern, die aber nicht genug Mut besitzen, die Raserei jener ist. Wenn von uns eine Antwort kommt, werden sie vielleicht etwas wagen." Calvin an Bullinger C. R. XV. p. 317.

1) C. R. XV. p. 207.

teilten Calvin freimütig ihre Bedenken mit. Sie nahmen Anstoß an der scharfen Weise, in der die Person Westphals und seiner Gesinnungsgenossen behandelt war. „Wir erkennen an, daß jene eine härtere Behandlung verdienen, aber nicht von Deiner oder unserer Seite, denen Maßhalten besser ansteht. Luther hat es durch solche bitteren Scheltreden dahin gebracht, daß viele nicht üble Männer seine Bücher nicht mehr lesen wollten." Ferner machten die Züricher Calvin darauf aufmerksam, daß er in seinem Entwurf die Meinung Luthers über das Abendmahl viel günstiger wiedergebe als sie in Wirklichkeit sei, und führten zum Beweise einzelne Aussprüche Luthers an, die Calvin wegen seiner Unkenntnis des Deutschen fremd waren. Ebenso waren sie nicht zufrieden mit Calvins Berufung auf die Augsburger Konfession, die von den Gegnern ganz anders verstanden werde, sowie mit einzelnen Sätzen und Ausdrücken, teils weil sie zu scharf wären, teils weil sie im lutherischen Sinne aufgefaßt werden könnten. In seinem Begleitschreiben zu diesen Anmerkungen versprach Bullinger, die Zustimmung der anderen Kirchen einzuholen, ein Gedanke, von dem man wegen der Unmöglichkeit der Durchführung in jener Zeit des brennendsten Streites zwischen Bern und Genf bald abließ.[1]

Calvin ging sehr freundlich auf die Wünsche der Züricher ein: „Es ist mir die größte Freude, daß ihr freimütig und ohne Hintergedanken mit mir verhandelt, wie es sich unter Brüdern gehört." Seine Scheltworte gegen Westphal wolle er mäßigen, die Berufung auf Luther und die Augustana im Sinn der Züricher ändern. Einzelheiten verteidigte er, so die den Brüdern verdächtigen Worte: „unsere Vereinigung mit Christus ist unaussprechlich und unbegreiflich und höher als unser Verstand", mit der feinen Bemerkung: „gar kein Geheimnis anerkennen, das hieße, die geheimnisvolle Kraft des Geistes leugnen, die wir so oft preisen." Die umgearbeitete „Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de sacramentis eorumque vi, fine, usu et fructu" gefiel Bullinger: „Wir sind alle damit einverstanden, daß das Buch von Dir ausgegeben wird. Wir versprechen Dir unsere Hilfe in der Verteidigung unseres Consensus und bekennen, daß wir Dir vielen Dank schulden, der Du zuerst in der gemeinsamen Sache zu den Waffen gegriffen hast." Er halte es nicht für nötig, der Defensio ein gemeinsames Schreiben der Züricher Prediger und Professoren anzuhängen, wie beim Consensus seinerzeit

1) C. R. XV. p. 300. Haller an Bullinger.

geschehen war, da dann andere zürnen würden, wie damals die Basler, daß man sie übergangen habe. Calvin solle die Arbeit möglichst schnell zum Druck befördern und den einzelnen Theologen zustellen.[1] Beinahe hätte jedoch Calvin seine Arbeit noch selbst im Ärger vernichtet. Wir lesen darüber in einem Brief an Farel: „Fast hätte ich die Schrift ins Feuer geworfen, denn als ich sie dem Rat vorlegte, beschloß man, sie den Zensoren zu übergeben. Ich war so erzürnt durch die empfangene Antwort, daß ich den vier Syndiks versicherte, wenn ich noch 1000 Jahre lebte, würde ich in dieser Stadt nichts mehr herausgeben. Gegen ihre Beleidigungen bin ich längst unempfindlich geworden, aber das war mir zu arg, daß man nach andern Zensoren suchte, obgleich ich die Briefe vorwies, durch die sich die Züricher feierlich verbürgen, und obgleich alle Kollegen dasselbe versichert hatten.[2]

Ohne die Defensio vor ihrer endgültigen Herausgabe noch einmal den Zürichern vorzulegen, ließ Calvin sie Anfangs Januar 1555 ausgehen und begnügte sich, da der Zeitersparnis wegen mit den übrigen Kirchen keine langwierigen Verhandlungen über ihre Zustimmung zu der Schrift gepflogen werden konnten, mit der Bitte an Bullinger, die Schrift den Kirchen zu empfehlen. Wie die Dankbriefe von Schaffhausen, St. Gallen und Chur beweisen, ist Bullinger dieser Bitte treulich nachgekommen. Ja er sorgte dafür, daß neben der Genfer Ausgabe des Robert Stephanus auch eine bei Christoph Froschauer in Zürich erschien, und fügte dieser Ausgabe eine Empfehlung hinzu in Gestalt eines offenen Briefes an den christlichen Leser.[3]

Calvin hoffte, durch sein Schriftchen Westphal zum Schweigen gebracht zu haben. An Martin Seidermann, Professor in Erfurt, schrieb er: „O, wenn doch Luther noch lebte! Seine gewiß zu große Heftigkeit im Abendmahlsstreit war nichts neben der Maßlosigkeit und Raserei jener, die von Luthers Tugenden nichts haben, und meinen, durch Schreien sich als seine rechten Jünger zu beweisen.“ „Ich habe jetzt versucht, durch ein kurzes Schriftchen ihre Heftigkeit zu mildern. Wenn ich nichts erreicht haben sollte, wird man wohl noch kräftiger kämpfen müssen.“ Sulzer und der unlängst aus der Schweiz nach Württemberg berufene Vergerius sahen die Sache anders an und weissagten neue Kämpfe.

1) C. R. XV. p. 303, 349.
2) C. R. XV. p. 356.
3) C. R. IX Prol. p. 15, 37.

Noch im Jahre 1555 erschien Westphals „Adversus cuiusdam sacramentarii falsam criminationem iusta defensio, in qua et eucharistiae causa agitur". Die Herausgeber der Opera nehmen an, Calvins herbe Art habe den Streit so bitter gemacht. Allein Gegner wie Westphal waren überhaupt nicht zu besänftigen und zu brüderlicher Verhandlung zu bewegen; ihnen gegenüber half nur Unterwerfung unter ihre Behauptungen oder Schweigen, und dies letztere war Calvin um der Sache willen unmöglich. Abermals war es Lasky, der die Schmähschrift Westphals Bullinger und Calvin mitteilte. Am 19. September schrieb er von Frankfurt aus an Bullinger: „Ich habe das Buch nur teilweise lesen können. Aber solche, die es gelesen haben und Calvin lieben, halten es für unvermeidlich, daß Calvin jene Verleumdungen gelegentlich zurückweist, nicht in einem besonderen Buch, sondern indem er in anderem Zusammenhang ohne Namennennung Westphals Schmähungen abwehrt, besonders da er mit Calvins eignen Worten Calvin zu schlagen sucht." [1]

Der Streit war jetzt schon nicht mehr ein Zweikampf zwischen Calvin und Westphal. Zur Unterstützung des letzteren hatte der Bremer Lutheraner Joh. Timannus ebenfalls eine Farrago zusammengestellt gegen die Sakramentierer. Diesem ersten Waffenträger Westphals schlossen sich nach und nach die hervorragendsten Häupter der Lutheraner mit Erklärungen gegen Calvin an. Sogar die oberdeutschen Theologen, die Calvin für verständiger hielt als die niederdeutschen, und die mannigfache Beziehungen zur Schweiz hatten, wählten gegen ihn Partei.[2] Calvin wußte nicht recht, ob er erwidern solle. In einem Brief an Farel vom 10. Oktober heißt es: „Westphal hat ein grimmiges Buch gegen mich herausgegeben, ich weiß nicht, ob eine Antwort Zweck hat. Einige Freunde bitten darum; nachdem ich es gelesen habe, wird der Herr Rat verleihen." Zu diesen Freunden gesellte sich dann auch Farel, der ihm aber riet, die Person des Gegners völlig aus dem Spiel zu lassen und sich rein sachlich auf die Verteidigung der Abendmahlslehre zu beschränken. Das war auch Calvins Gedanke: „Der Gegner verdient es gar nicht, mit ihm heftig zu streiten", schrieb er an Bullinger und fragte ihn, was er tun solle. Wie Farel riet auch Bullinger zu einer Antwort, nur möge er an sich halten und sachlich bleiben und die Person und das ungehörige Betragen des

1) C. R. XV. p. 771, 772.
2) C. R. IX Prol. p. 15, 21.

Mannes übersehen. Er selbst denke ebenfalls daran, über die Angelegenheit zu schreiben. „Nur um das eine bitte ich Dich, mein Bruder, wenn Du Westphal weiter antwortest, daß es mit möglichster Milde geschehe.“ [1] Ähnliche Aufforderungen kamen von Wolf aus Zürich, von Martyr aus Straßburg. Ende des Jahres 1555 schrieb Calvin seine zweite, umfangreichere Schrift, in deren Titel er schon Westphal als Verleumder bezeichnete: „Secunda defensio piae et orthodoxae de sacramentis fidei contra Joachimi Westphali calumnias.“ In einer merkwürdigen, durch falsche Schätzung des Einflusses Melanchthons auf die lutherischen Theologen veranlaßten Verkennung der Sachlage widmete er die Schrift „allen Dienern Christi, die die lautere Lehre des Evangeliums in den sächsischen Kirchen und in Niederdeutschland bekennen“. So oft auch Calvin sich über Melanchthons Zaghaftigkeit beklagte und ihm ernst deswegen ins Gewissen redete, immer wieder und immer vergebens hoffte er, dieser Mann werde nicht nur Tränen vergießen können, sondern auch ein Wort gegen die Eiferer finden.

Calvin selbst hatte das Gefühl, in seiner Polemik zu scharf gewesen zu sein. Er bekannte Bullinger: „Ich bin sehr neugierig, Dein und anderer Urteil zu hören. Ich sehe, daß ich etwas heftiger war als beabsichtigt. Ich weiß selbst nicht, wie ich während des Diktierens die Gewalt über mich selbst verloren habe. Du wirst mir freimütig sagen, wie Du denkst.“ Als Gegengabe überreichte ihm Bullinger am 9. März seine „Apologetica expositio“: „Ich vereinige mich mit Dir im Kampfe, zwar nicht mit gleichen Kräften, aber doch mit ganzem Herzen. Aber ich kämpfe bisher so, fügte er mit treffender Kritik der Arbeit seines Freundes hinzu, daß ich den Frieden nicht unmöglich mache.“ „Wie ich über Deine Defensio denke, wirst Du in meiner Expositio lesen.“ Über den Eindruck dieser zweiten Defensio schrieb Haller an Bullinger: „Welche Stoßkraft ist in diesem Manne! welche Glut und Wucht der Worte, welche Gewandheit im Kampfe! Ich fürchte nur, daß er auch hier nicht Maß hält und von der Leidenschaft weiter fortgerissen wird als uns ansteht. Aber so ist sein Geist.“[2]

Natürlich ruhte Westphal nun erst recht nicht; er setzte der Verteidigungsschrift Calvins eine Sammlung von Zustimmungserklärungen der vornehmsten niederdeutschen Kirchen zu seinem Kampf entgegen mit einer entsprechenden Vorrede, die Calvin

1) C. R. XV. p. 852.
2) C. R. XVI. p. 72.

dann wieder beantwortete mit seiner „Ultima admonitio ad Joachimum Westphalum, cui nisi obtemperet, eo loco posthac habendus est, quo pertinaces haereticos haberi jubet Paulus. Refutantur etiam hoc scripto superbae Magdeburgensium et aliorum censurae, quibus coelum et terram obruere conati sunt", vom Sommer 1557. Bullinger hatte ihn noch am 20. Juni gebeten, seine Antwort maßvoll zu halten, dann werde sie keiner ihm übelnehmen; ohne persönliche Angriffe möge er zuerst die Beweise jener für die von ihnen behauptete leibliche Gegenwart Christi widerlegen, dann seine eignen Argumente verteidigen und nachweisen, daß die Antworten der Gegner Sophismen seien.[1] Allein ungeachtet der Warnung des besorgten Kampfgefährten setzte Calvin in dieser seiner letzten Schrift in dem zwecklosen Kampf von vornherein jede Schonung beiseite. Er erklärte Farel: „Gegenüber Westphal und den Seinigen war es schwer, Maß zu halten, wie Du geraten hast. Es würde lächerlich sein, würden wir uns bei denen des Brudernamens bedienen, denen wir als die schlimmsten Ketzer gelten." Calvin war sich dessen bewußt, daß er jede Hoffnung auf Versöhnung mit den Lutheranern abschnitt. „Ich weiß, sagte er Bullinger, daß ich mir den allgemeinen Haß zuziehe; daher wird es mir ein großer Trost sein, wenn euch wenigstens mein Dienst gefällt." Das mit Ungeduld erwartete Urteil Bullingers lautete freundlicher als Calvin selbst gehofft haben mochte. Bullinger für seine Person fand nichts zu tadeln, doch verhehlte er ihm nicht, daß mancher wünschen werde, daß die Schrift in ruhigerem Geist gehalten wäre.[2]

Ein Nachspiel fand der Streit der Gnesiolutheraner mit den Schweizern im Jahre 1560 durch die Wirren in der Pfalz, die dem Übergang dieses Gebietes in das reformierte Lager vorangingen und auch Bullinger und Calvin in ihre Kreise zogen. Der lutherische Vorkämpfer Tileman Heßhusius schrieb gegen die Reformierten. Bullinger meinte: „Ich will meine freien Stunden besser zubringen als mit der Widerlegung solcher Kindereien." Dagegen regte er bei Calvin die Herausgabe der Briefe Melanchthons über das Abendmahl an als schwersten Schlag gegen die Gegner (19. Oktober und 15. November 1560). Calvin wies dieses Ansinnen zurück: „Drei Gründe hindern mich, zu tun, was Du verlangst. Einmal habe ich nicht viele Briefe, und diese wenigen sind vertraulich an mich. Von unfreundlich Gesinnten könnten sie verspottet werden,

1) C. R. XVI. p. 514.
2) C. R. XVI. p. 616.

von solchen aber, die uns nicht kennen, würden sie gar nicht verstanden werden. Ferner müssen wir Rücksicht nehmen auf den Ruf des Verstorbenen, der nicht wenig verlästert würde, wenn bekannt wird, was er an mich schrieb. Endlich steht einiges darin, dessen Veröffentlichung zwar für mich ehrenvoll wäre, aber Flacius und Genossen Ursache zu Verleumdungen geben würde."[1] Calvin schrieb dann selbst eine Gegenschrift gegen Heßhusius.

Die Formen des theologischen Verkehrs zwischen Gegnern waren in jenem Jahrhundert weniger urban als heute. Sonst wäre unbegreiflich, wie Calvin trotz der überaus bitteren miteinander gewechselten Schriften noch immer hoffen konnte, die Verständigen unter den Lutheranern, namentlich die von Melanchthon Beeinflußten und die Oberdeutschen würden für eine Einigung zu haben sein. Den heftigen Verhandlungen mit Westphal parallel ging das heiße Bemühen Calvins, ein neues Religionsgespräch mit den Lutheranern zu stande zu bringen und die Schweizer zur Teilnahme daran zu bewegen. Dieses Religionsgespräch ist im Briefwechsel Calvins mit Bullinger in den Jahren 1556—1560 ein stets wiederkehrender Gegenstand der Diskussion. Ihre verschieden gearteten Charaktere traten hier in besonders scharfen Umrissen nebeneinander: der bedächtige, das Einfache liebende Bullinger, der für Unmögliches ein gutes Auge hatte und sich immer zuerst als Schweizer, als Züricher wußte, neben Calvin, dessen Seele dürstete nach einer gewaltigen Zusammenfassung des ganzen Protestantismus, ohne allezeit das Gewicht der Widerstände recht abzuschätzen, dessen geistige Heimat Frankreich, die Schweiz und Deutschland war. Es lohnt sich daher, auch dieser Seite ihres Verkehrs hier kurz zu gedenken.

Am 2. April 1556 meldete Lasky nach Genf, er hoffe, daß in kurzem in Deutschland ein Religionsgespräch zusammenberufen werde; er arbeite dahin, daß auch Calvin, Martyr und die Züricher eingeladen würden. Über die Geneigtheit der Letzteren war Lasky im Zweifel, daher möge Calvin auf die Züricher einwirken. Calvin schrieb dann auch über die Angelegenheit an Bullinger, aber durchaus kühl und ohne Illusionen: „Ich hoffe von dem Konvent nichts, den Lasky erstrebt, nicht nur weil die Sucht, etwas zu tun, oft die nüchterne Besinnung raubt, sondern weil Vergerius, ein unzuverlässiger Mann, der vornehmste Veranstalter ist, soweit ich sehe. Doch müssen wir stets dafür sorgen, daß wir nicht den Schein er-

1) C. R. XVIII. p. 223, 246, 254.

wecken, als scheuten wir das Licht, indem wir das Kolloquium abschlagen.“ [1] Ganz einverstanden erwiderte Bullinger: „Auch ich hoffe wenig oder nichts, fürchte sogar, aus einem kleinen Feuer werde ein großer Brand entstehen. Diejenigen, mit denen wir zu verhandeln haben, sind einerseits schroffe Lutheraner wie Schnepf, Brenz, Westphal und zahllose andere derselben Art, andrerseits gemäßigtere wie Philippus, Paceus und einige wenige, die aber nach ihrer weichen Natur jene nicht vor den Kopf stoßen wollen.“ „Manche versprechen sich etwas von dem mäßigenden Einfluß der Fürsten, aber höre, wie ich hier die Dinge sehe. Wenn wir in unserer Überzeugung nachgeben, oder was wir bisher klar lehrten, irgendwie verhüllen, werden wir das Wohlwollen der Fürsten haben, und die Eintrachtsformel wird die Augsburger Konfession sein. Nehmen wir diese nicht an, wird man uns als Halsstarrige und Stolze abweisen. Ich sage aber offen, daß ich jetzt die Augsburger Konfession nicht annehmen kann, vor allem wegen der angehängten Apologie, und weil wir eben erst von Westphal gehört haben, was jene über das Augsburger Bekenntnis denken.“ Außerdem sei die ganze politische Lage in Deutschland so, daß die Fürsten gar nicht anders könnten, als sich auf das lutherische Bekenntnis zu stellen.[2] Ähnlich äußerte sich Bullinger gegen Lasky und nahm somit die Haltung ein, die er ohne zu wanken, gegenüber den Versuchen Calvins und Bezas behauptet hat, ihn einem Religionsgespräch mit den Lutheranern günstig zu stimmen.

Denn bei Calvin hatte der Gedanke an ein Kolloquium bald festere Wurzel gefaßt. Er wolle zwar, heißt es in einem Brief vom 18. Mai an Farel, sich nicht selbst um das Zustandekommen bemühen, aber wenn man ihn dazu rufe, werde er bereit sein. „Die Züricher sind so dagegen, daß sie sich beleidigt fühlen, wenn ich hingehe. Bullinger hat letzthin dringend gefordert, ich solle mich auf nichts einlassen, aber ich bin entschlossen, nicht zu gehorchen.“ [3]

1) C. R. XVI. p. 116.

2) Bullinger war ebenso wie Calvin nicht prinzipiell gegen die Augustana. Als Garnerius, Prediger der französischen Gemeinde in Straßburg, ihn im Dezember 1554 fragte, wie er sich zu der Forderung der Verpflichtung auf die Augustana stellen solle, schrieb ihm Bullinger: „Du kannst antworten, daß du die Augustana im richtigen Sinn verstanden annimmst, nur darf niemand Dich und die Gemeinde zu dem Bekenntnis zwingen, Christi Leib sei gegenwärtig und sein Fleisch werde empfangen.“ C. R. XV. p. 355.

3) C. R. XVI. p. 146.

Ein zwischen Brenz und Lasky am 22. Mai zu Stuttgart im Beisein des Herzogs veranstaltetes Gespräch,[1] mit dem übrigens auch Calvin nicht zufrieden war, weil Lasky es auf eigne Faust unternommen und die Sache nicht geschickt geführt hatte, bestärkte Bullinger in seiner Abneigung. Warnend rief er Calvin zu: „Lasky hat mit Brenz verhandelt, aber, wie ich höre, hat ihn zum Schluß der Herzog ermahnt, das Augsburger Bekenntnis zu bekennen und seine Fremdlingsgemeinde mit den deutschen Kirchen zu vereinigen. Habe ich nicht gesagt, daß es so kommen werde? Wenn 1000 Gespräche veranstaltet würden, würden wir ohne Resultat mit jenen verhandeln.“ [2] Aus dem Versuch Laskys, in der Augsburger Konfession die Meinung der Schweizer wiederzufinden, sah Bullinger nur Unheil erwachsen; Lasky werde nur sich und seine Lehre dadurch verdächtig machen. Aber trotz Bullingers Abwehr ging Calvin aus seiner ursprünglichen abwartenden Stellung heraus und drang sogar während einer Reise nach Frankfurt in Melanchthon, er möge für ein Kolloquium eintreten: „Wir dürfen nicht warten, bis viele sich mit uns vereinigen; sobald Du das Zeichen gibst, werden die zusammenkommen, denen die Ruhe der Kirche am Herzen liegt.“

Diese Bemerkung verrät wieder mit aller Deutlichkeit, was Calvin gegen Hoffnung immer wieder hoffen ließ, obgleich er den Gegengründen Bullingers nicht widersprechen konnte. Es war sein Vertrauen zu Melanchthon, das Bewußtsein, mit ihm einig zu sein, und der eigenartige Zug seines Wesens, daß er nie begriff, wie einer schweigen konnte, wenn er von einer wirklichen Überzeugung durchdrungen war. Daher glaubte Calvin auch stets, es werde ihm gelingen, Melanchthon zu tapferem Eingreifen zu bewegen. Vergebens gab ihm Bullinger zu erwägen: „Wir wissen, daß Philippus von Herzen den Frieden sucht, aber auch, daß er mit seinen wenigen nichts bei den übrigen ausrichtet.“ Einer wiederholten Einladung Calvins, ihn in Genf zu besuchen, weil er durch die Macht seiner Beredsamkeit die Bedenken des Freundes leichter zu zerstreuen hoffte, ging er aus dem Wege und hielt dem Andringen Calvins unermüdlich und gleichmütig entgegen: „Ich sehe in dieser verschiedenen Ansicht keine Ursache zum Streiten, aber Du täuschst Dich über Philippus; ich fürchte aus guten Gründen, daß dieses Kolloquium nicht die von Lasky erwartete Frucht haben

1) Dalton, „Joh. a Lasco“ p. 477 ff.
2) C. R. XVI. p. 238.

wird; Philippus wird sich nicht so erklären, daß jene sich nicht doch als Sieger verkündigen werden." So wertvoll auch ihm die Einheit des Protestantismus erschien, sie war ihm zu teuer erkauft, wenn an Stelle ihrer einfachen Lehre wieder doppelsinnige Formeln treten sollten, die, wie Haller ihm bemerkte, früher so viel Streit verursacht hätten.

Calvins Hoffnungen waren mächtig gestiegen, als Farel und Beza im April 1557 als Gesandte der Schweiz nach Deutschland reisten, um die Hilfe der deutschen Fürsten anzurufen für die verfolgten Waldenser, und bei dieser Gelegenheit mit den lutherischen Theologen in persönliche Verbindung kamen.[1] Aber Haller spottete nicht mit Unrecht: „Unsere beiden Freunde scheinen mir allzu leichtgläubig zu sein, die daraus, daß man sie ein einzelnes Mal freundlich aufgenommen hat, den Schluß ziehen, daß sich nun eine allgemeine Einigung werde erzielen lassen." Die beiden Abgesandten hatten sich bestimmen lassen, dem kurpfälzischen Hofprediger Michael Diller und dem Herzog Christof von Württemberg ihr Bekenntnis über das Abendmahl als das Bekenntnis der schweizerischen und französischen Kirchen zu überreichen, und waren darin aus politischen Gründen den Anschauungen der Lutheraner sehr weit entgegengekommen, um die Waldenser und französischen Evangelischen als Verwandte der Augsburger Konfession hinzustellen. Beza selbst hatte ein schlechtes Gewissen in der Sache und suchte solange als möglich, den törichten Schritt zu verheimlichen.[2] Bullinger sah seine schlimmsten Befürchtungen gerechtfertigt. Kaum war der Wortlaut des Bezaschen Bekenntnisses in Zürich und Bern bekannt geworden, als sich ein Sturm des Unwillens erhob. Beza erfuhr von Bullinger ernsten Tadel, weil er durch seine unklaren Formeln den Gegnern Waffen in die Hand gegeben habe. Vergeblich suchte Calvin ihn zu entschuldigen mit der Liebe zu den bedrängten Brüdern. „Jetzt siehst Du, mein Bruder Calvin, klagte Bullinger, welche Verwirrung uns jene bereitet hätten, wenn es zum Kolloquium gekommen wäre. Denn ich kann vor Gott und der Kirche ein solches Bekenntnis nicht anerkennen. Wenn aber wir und noch viele andere widersprechen, wird Westphal rufen: habe ich es nicht gesagt, daß jene unter sich uneins sind?" „Je herzlicher ich Beza liebe, um so mehr

1) H. Heppe, „Theodor Beza" p. 42 ff.
2) Beza an Calvin C. R. XVI. p. 510.

wünschte ich, er hätte nichts Derartiges herausgegeben."[1] Im Herbst desselben Jahres begleitete Beza eine neue Gesandtschaft nach Deutschland im Interesse der zu Paris überfallenen und zum großen Teil eingekerkerten evangelischen Gemeinde. Auf der Durchreise durch Zürich wurde durch mündliche Aussprache die Mißhelligkeit beseitigt. Bullinger berichtete darüber an Calvin am 26. September 1557: „Wir haben freundschaftlich über jenes Bekenntnis verhandelt. Sie haben gelobt, in Zukunft Derartiges zu vermeiden und außerdem ihre Meinungen vollständiger und klarer darzulegen, wenn die Sachsen fortfahren würden, uns jenes Bekenntnis vorzurücken. So schieden wir in herzlicher Eintracht."[2]

Noch manches Mal kam Calvin auf die ihm so wichtige strittige Angelegenheit zurück mit der Versicherung, es sei Ehrensache, nicht auszuweichen, und ebenso fest beharrte Bullinger bei seiner wohlüberlegten Weigerung, sich auf irgend etwas einzulassen. Er schätzte die Gegner und die Freunde richtiger ein als der Genfer Reformator. Ihm gebührt das Verdienst, Calvin von einem Unternehmen abgehalten zu haben, das, wenn es überhaupt zur Wirklichkeit geworden wäre, nur Kraftvergeudung bedeutet und der einfachen Wahrheit nur Schaden gebracht hätte. Es gelang ihm freilich nicht, Calvin zu überzeugen, unbeschadet ihrer Freundschaft blieb die Meinungsverschiedenheit unausgeglichen. Ihre Differenz in diesem praktischen Einzelfall hat ihre Wurzeln darin, daß ihre Persönlichkeit, ihre theologische Stimmung und ihre kirchliche Stellung verschieden waren. Calvin war viel weniger als Bullinger dazu geneigt, vor geschichtlichen Verhältnissen zurückzuweichen. Seine theologische Stimmung gegenüber den Lutheranern war freier von Vorurteilen, weniger belastet mit bitteren Erinnerungen; in seiner kirchlichen Stellung als Führer der französischen Reformation empfand er täglich die Marter seiner Brüder und sah nur darin Hilfe, daß die deutschen Fürsten sich mit den Evangelischen in Frankreich solidarisch erklärten, während Bullinger bei aller Anteilnahme an den Leiden der Verfolgten ihren Schmerz doch nicht so als eigenen, persönlichen Druck empfand wie Calvin. Ein schönes Zeugnis für die ungetrübte Freundschaft der beiden Männer ist der letzte Brief, den Calvin am 10. Mai 1560 in dieser Angelegenheit an Bullinger richtete, und

1) C. R. XVI. p. 567, 571.

2) C. R. XVI. p. 642. Über die zweite und dritte erfolglose Gesandtschaftsreise Heppe a. a. O. p. 52, 63.

der zugleich den tiefsten Grund seines Bestrebens enthüllte: „Damit unter uns kein Streit entsteht, will ich den Dir so verhaßten Gegenstand nicht mehr berühren. Wenn wir nur in der Hauptsache der Lehre einig sind, so darf in den anderen Dingen jedem das Urteil frei bleiben. Was ich für richtig und nützlich hielt, davon versuchte ich Dich zu überzeugen. Sobald daraus Ärger kommt, ist es besser, aufzuhören. Nur auf eins will ich Dich noch hinweisen: an Luthers Affen habe ich längst verzweifelt, und auch auf Jakob Andreae und ähnliche läßt sich nicht viel bauen. Aber das schmerzt mich tief, daß uns verbundene Brüder durch barbarische Gewalt unterdrückt und durch keine Hilfe erleichtert werden. Wie viele mögen es wohl sein, die mit stillem Seufzen warten, daß sich eine Hand ihnen entgegenstrecke, und die klagen, daß sie von uns verlassen werden?“ [1]

X.

Calvins und Bullingers gemeinsames Handeln zugunsten verfolgter Evangelischer.

Zu den schönsten Zügen in Bullingers Leben gehört sein treues, tapferes Eintreten für die so grausam verfolgte evangelische Gemeinde in Locarno. Seine Umsicht und Güte, seine Beharrlichkeit und Unerschrockenheit hatte hier Gelegenheit, sich besonders glänzend zu entfalten.[2] Die in Locarno unter der Arbeit des frommen Priesters und Schullehrers Giovanni Beccaria entstandene kleine evangelische Gemeinde war durch Beschluß der eidgenössischen Tagsatzung mit ihrer römischen Majorität zur Landesverweisung verurteilt worden. Außer Zürich hatten sogar die evangelischen Kantone trotz des Protestes ihrer Prediger um des Friedens willen kleinmütig zugestimmt. Schwer empfanden Bullinger, Calvin, Haller und ihre Freunde diesen furchtsamen Beschluß. Während noch hin und her verhandelt wurde, schüttete Bullinger Calvin sein Herz aus: „Die Unsrigen sind wohl auf ihrem Posten, aber täglich erfahre ich, daß die Bosheit der Feinde unüberwindlich ist“, und er versprach ihm, sobald gewisse Nachricht von der Tagsatzung komme, unverzüglich Bescheid zu schicken. Er muß also schon vorher das lebendige Interesse Calvins an diesen Brüdern erfahren haben. Der Forderung der übrigen Kan-

1) C. R. XVIII. p. 83.
2) Pestalozzi a. a. O. p. 359 ff. Heer in Hauck R. E. s. v. Bullinger.

tone, ebenfalls dem Ausweisungsbeschluß zuzustimmen, setzte Zürich auf Bullingers Betreiben hin unbeugsamen Widerstand entgegen.[1] Calvin wie Bullinger sahen in dem Beschluß der reformierten Kantone eine Verfolgung der eigenen Brüder und eine Verleugnung des reinen Evangeliums. Auf's äußerste entrüstet schrieb Calvin an Bullinger das heldenhafte Wort: „Die Sache der Locarner Brüder ist für Dich und uns alle der herbste Schmerz. Schon das war schändlich, daß sie von ihren Beschützern preisgegeben wurden. Aber das ist noch schändlicher, daß Bekenner des Evangeliums es zulassen, daß in ihrem Namen Genossen ihres Glaubens zu treuloser Verleugnung aufgefordert werden, dann hätte man die frommen Brüder zehnmal besser dem Henker überliefern sollen. Denn es ist verkehrte Milde, aus Schonung gegen die Menschen die heilige Wahrheit Gottes dem Spott auszusetzen. Und so wenig schämen sich jene — sc. die übrigen evangelischen Kantone — ihrer Schande, daß sie noch versuchten, die Tapferkeit Zürichs durch Schmähungen zu brechen. Möchte ich doch bald hören, daß sie mit der gebührenden Strenge von den Eurigen abgewiesen sind. Den armen Brüdern würde ich gern mit irgend einem Trost zur Seite stehen, damit sie merken, daß wir um sie sorgen.“ [2]

Zürich konnte die Ausführung des schrecklichen Befehls nicht hindern, sorgte aber durch seine Fürsprache dafür, daß den Vertriebenen zunächst die von ihnen erbetenen Wohnsitze im Tal von Misox in Graubünden gegeben wurden, und als auch dort ihres Bleibens nicht war, daß Zürich ihnen seine Tore öffnete, ihnen die Peterskirche anwies und Bernhard Ochino zu ihrem Prediger bestellte. Hocherfreut erzählte Bullinger Calvin, was der Rat getan und welche Besoldung er für Ochino ausgesetzt, und daß die Bürgerschaft die Vertriebenen in Liebe gastfreundlich empfangen habe.[3] Der Dank, den ihm Calvin zollte, war wohlverdient: seine Briefe hatten die Armen aufgerichtet, sein Mut sie und die Züricher gestärkt, seine Fürsorge der Gemeinde den neuen Wohnsitz bereitet. „Du hast, bezeugte ihm Calvin, die Pflicht erfüllt, die uns allen oblag; ich meinesteils kann Dir nicht genug dafür danken.“

Wo nur auf dem Kontinent die Bekenner des Evangeliums Verfolgung erdulden mußten, sie hatten an den beiden Führern

1) C. R. XV. p. 349, 352. Bullinger an Calvin.
2) C. R. XV. p. 378.
3) C. R. XV. p. 655.

der Schweizer Kirchen rastlose Helfer und Fürsprecher. Die Flüchtlinge, die aus England und Frankreich, aus den Niederlanden, aus Italien nach Zürich und Genf kamen, erfuhren wahrhaft brüderliche Liebe. Nach dem Tode Eduards VI. von England, am 6. Juli 1553, flohen die Bekenner des Glaubens scharenweise vor dem Schwert der blutigen Maria. Andere schmachteten im Gefängnis den Tod erwartend. Sobald Bullinger die ersten Nachrichten über den Umschwung der englischen Verhältnisse erfahren hatte, gab er Calvin davon Kenntnis, sandte ihm Briefe, die aus dem Kerker in London an ihn gelangt waren, und fragte, ob er etwas gehört habe über das Schicksal der Freunde Martyr, Lasky, Ochino, Sidall u. a. Hand in Hand arbeiteten die beiden Männer, um den in der Heimat Zurückgebliebenen Trost zuzusprechen und das Schicksal der Geflüchteten erträglich zu gestalten. An zwölf junge Engländer, die in Zürich durch Bullingers Fürsorge sich zum Dienst am Evangelium in der Heimat vorbereiteten und nach Aufhören der Verfolgungen eine gesegnete Wirksamkeit in England ausübten, richtete Calvin ein herrliches Trostschreiben,[1] ja half auch dazu, daß in Genf sich eine besondere englische Flüchtlingsgemeinde bilden konnte, durch deren vornehmstes Glied, John Knox, die Genfer Kirche zur Mutterkirche Schottlands wurde.[2]

Weit umfangreicher war der Dienst, den sie den Brüdern in Frankreich leisten durften. Die ungeheure Last, die die steten Verfolgungen dort auf Calvins Schultern legten, hat Bullinger treulich mitgetragen. Auch hier galt es gerade so wie den verfolgten Engländern, nur in weit höherem Maße, den Tausenden der Geflüchteten Aufnahme zu verschaffen und für das Nötigste zu sorgen. Aber Calvins Hilfe begnügte sich damit nicht. Sein Plan blieb stets, durch Einwirkung der Schweiz vor allem und der deutschen Fürsten auf den französischen König die Lage der bedrängten Brüder zu erleichtern und diesen von der Schweiz aus durch Sendung von Predigern, Büchern und Geldmitteln tatkräftige Hilfe zu gewähren. Über die Art und Weise, wie man auf den König einwirken solle, waren die beiden Freunde nicht immer einig. So hätte Calvin es gern gesehen, wenn das mächtige Zürich mit Frankreich einen Bündnisvertrag abgeschlossen hätte, weil er hoffte, daß dann der König seine evangelischen Untertanen als Glaubensgenossen seiner Verbündeten mit größerer Milde behandeln werde.

1) C. R. XV. p. 161, besonders die Anmerkung.
2) Pestalozzi a. a. O. p. 445 ff. Stähelin „Joh. Calvin" II p. 50 ff.

Sehr ausführlich, auf biblische und politische Erwägungen gestützt, legte er am 7. Mai 1549 Bullinger sein Anliegen dar und suchte ihn dem französischen Bündnis geneigt zu machen: „Wenn die Eurigen sich zu irgend einem Vertrag herbeilassen, so arbeite Du dahin, daß sie ihrer Brüder gedenken in ihrer elenden und harten Lage.“ Der Zorn des Königs werde um so heftiger entbrennen, wenn die Züricher das Bündnis ablehnten.[1] Das Bemühen Calvins blieb fruchtlos. Als echter Schüler Zwinglis erwiderte ihm Bullinger am 21. Mai, seine Stadt werde sich mit keiner fremden Macht verbinden. „Wir würden in wenigen Jahren das Evangelium verlieren sowie alle Religion und wahre Zucht, wenn wir durch solche Bündnisse fremden Kriegsdiensten wieder die Tür öffneten.“ Das von ihm seiner Regierung eingereichte abratende Gutachten ließ auch in Bern den Versuch scheitern, zu einem Bündnis zu gelangen. Haller in Bern erklärte, gewiß müsse man sich der Verfolgten annehmen, aber demütige und anhaltende Gebete zu dem König Christus seien eine bessere Hilfe als jenes verhaßte Bündnis.

Handelte es sich dagegen um gemeinsame Gesandtschaften und Bittschriften, sei es an den König von Frankreich selbst oder an die deutschen Fürsten, damit diese für die Brüder ein gutes Wort reden sollten, so versagte sich Bullinger dem unablässig drängenden Freunde nicht. Sein eigenes Herz blutete ja unter dem Jammer der Zerstörung. Wenn er zuweilen eine Zeitlang keine Nachrichten über Frankreich von Genf empfangen hatte, fragte er an und ersuchte um sichere, ausführliche Kunde. „Wohl, lesen wir in einem Schreiben an Calvin, bekomme ich von Freunden manche Nachricht, aber ihre Nachrichten sind ziemlich unsicher. Die Deinigen sind immer sicher.“ Als es sich 1561 darum handelte, öffentlich vor dem französischen Hof und Klerus das Bekenntnis des evangelischen Glaubens abzulegen, willigte Bullinger gerne ein, daß sein Freund und Kollege Petrus Martyr Beza zur Seite stand bei dem Gespräch von Poissy,[2] und umgab nicht weniger als Calvin die beiden Reisenden mit seiner Fürbitte. In Genf und Zürich war die Sorge um die beiden tapferen Männer gleich groß. Weil Bullinger lange Zeit ohne Nachricht blieb, fragte er bei Calvin an und bat ihn dringend, seine Besorgnis zu lindern und ihm zu schreiben, was er über die Ereignisse in Frankreich wisse. Wie war er empört, als die deutschen Lutheraner in die französ-

1) C. R. XIII. p. 266.
2) Heppe a. a. O. p. 101 ff.

sischen Verhältnisse hineingezogen wurden und Zwiespalt unter den Evangelischen zu erwecken suchten und dadurch die Stellung der Gegner stärkten! [1]

Auch gegenüber den Verleumdungen Calvins, die sich an sein Wirken für Frankreich hefteten, war Bullinger sein treuer Bundesgenosse. In Bern und anderwärts wurde behauptet, die Genfer seien an der Verschwörung von Ambosie, 16. März 1560, nicht unbeteiligt. [2] Bullinger wies dies Gerede von vornherein als Lüge zurück. Dem französischen Gesandten Coignet, der bei ihm die Genfer wegen ihrer Teilnahme an den Unruhen in Frankreich verklagt hatte, erwiderte er: „Das Gerücht, daß die Genfer Prediger die Gemüter in Frankreich aufwiegeln, erscheint mir unglaubhaft"; Calvin selbst habe ihm darüber geschrieben und von seinen Versuchen erzählt, seine Brüder von Unruhen fernzuhalten. „Ich schicke Dir hier ein Exemplar des Briefes Calvins unter der Bedingung, daß Du es mir zurückgibst. Du siehst daraus sofort, daß die Genfer mit Unrecht so schwer verdächtigt werden, als handelten die Urheber der Unruhen auf ihren Antrieb hin." Calvin dankte ihm für seine Verteidigung und setzte ihm sein Verhalten in der Sache auseinander: „Du konntest mit gutem Gewissen den Verdacht wegen des französischen Aufstandes von uns abwehren. Als vor acht Monaten diese Pläne zuerst erwogen wurden, habe ich mein Ansehen aufgeboten, daß man sie nicht weiter verfolge. Zwar tat ich das in aller Stille, weil ich fürchtete, allen Frommen den Tod zu bringen, wenn die Feinde davon hörten." In Gegenwart seiner Kollegen habe er den Führer des Aufstandes, Herrn de la Renaudie, ernst gewarnt; dieser habe ihm selbst bezeugt, daß man in Paris wohl wisse, daß er, Calvin, den Plänen ganz fernstehe. „Öffentlich und privatim habe ich unverhohlen meinen Abscheu an der Verschwörung ausgesprochen." [3] Um die Unruhen zu beschwichtigen, die nach Entdeckung der Verschwörung in Frankreich ausgebrochen waren, wurde Beza herübergeschickt. Trotz der durch des letzteren Abwesenheit sehr vermehrten Arbeitslast ließ es Calvin sich nicht nehmen, Bullinger über die Reise Bezas sorgfältig zu unterrichten und ihm genaue Nachrichten über die Entwicklung der Dinge zu verschaffen. [4]

1) C. R. XIX. p. 93, 99. Heppe a. a. O. p. 150.
2) Haller an Bullinger C. R. XVIII. p. 76.
3) C. R. XVIII. p. 83.
4) C. R. XVIII. p. 204.

Bullinger auf der anderen Seite versäumte nicht, Calvin zu benachrichtigen, sobald ihm wichtige Kunde kam. Unter dem Vorwand, die Aufrührer zu dämpfen, verlangte der französische König die Erlaubnis zu Truppenwerbungen in der Schweiz. Ohne Zögern wurde Calvin davon in Kenntnis gesetzt und ihm von Bullinger versprochen, daß Zürich weder Geld noch Waffen geben werde, wenn es sich darum handele, die Gläubigen zu unterdrücken, die der Gewaltherrschaft und Rechtsberaubung widerstehen wollten. Die Werbung unterblieb damals. Als aber im Frühjahr 1562 nach der Bluttat von Vassy die Hugenotten aufs neue zu den Waffen griffen, um die beschworenen Verträge und die freie Entschließung des minderjährigen Karl IX. zu schützen, hatte auch Bullinger nichts dagegen zu erinnern, daß schweizerische Hilfstruppen den Reformierten zueilten; er beschwerte sich sogar bei Calvin darüber, daß Condé nicht auch an die vier evangelischen Städte geschrieben habe, während in den katholischen Gebieten Werbungen veranstaltet würden. Er gab seinen Ratschlag, wie Condé in der Schweiz verfahren müsse, um möglichst viele Truppen zu gewinnen, und suchte zugleich, wenn auch vergeblich, die katholischen Kantone von der Beteiligung am Kriege fernzuhalten.[1] In Basel, Schaffhausen, St. Gallen und Graubünden machte er seinen Einfluß dahin geltend, daß den Guisen keine Soldaten zugeführt würden. Calvin war anfangs dagegen gewesen, daß die französischen Reformierten auswärtige Hilfstruppen herbeiriefen. Erst das Vorgehen der Feinde bewog ihn, seinen Widerstand aufzugeben und Bullinger zu bitten, zu erwirken, daß die Freiwilligen aus Zürich zum Heere stoßen dürften. Willig folgte Bullinger der Mahnung und war nach Kräften dafür tätig, daß auch von Zürich einige Hilfe geleistet wurde. Ein Brief nach dem andern ging in diesen Wochen nach Genf ab, um zur Eile anzuspornen, auf Versäumnisse aufmerksam zu machen und die nötigen Schritte zu empfehlen.[2] Die trüben Nachrichten, die im Anfang aus Frankreich einliefen, erregten Bullinger aufs tiefste. Mit seiner Sorge flüchtete er an das Herz des trotz aller übeln Nachrichten in seinem Mut ungebrochenen Freundes: „Der Herr erbarme sich über Frankreich und uns alle. Nichts hat mich in meinem ganzen Leben so mitgenommen wie diese Sache. Stündlich habe ich vor Augen, wie das unschuldige Blut vergossen wird. Wie lange noch, o Herr? Bewahre, die

1) C. R. XIX. p. 391, 392.
2) C. R. XIX. p. 486.

deinen Namen anrufen." Nach der unentschiedenen Schlacht von Dreux durfte Calvin ihm ein im ganzen nicht ungünstiges Bild der Lage zeichnen und den Dankbrief Bullingers empfangen: „Wir bitten unaufhörlich, daß der Herr fortfahre, die Unsrigen zu segnen, die Feinde zu Boden zu schlagen und den blutigen Krieg durch einen dauerhaften und günstigen Frieden zu beendigen." Der Friede wurde dann zwar zu Amboise geschlossen, aber durch die Treulosigkeit und den Leichtsinn der beiden bourbonischen Prinzen unter überaus verderblichen Bedingungen, die Calvin sehr genau Bullinger übermittelte.[1] Bullinger, selbst erschreckt und betrübt durch das Verhalten der hugenottischen Führer, tröstete ihn: „Auch ich fürchte, der Friede werde nicht von Dauer sein. Da es aber einmal so ist, wollen wir den Herrn bitten, daß er die durch die Trägheit und Bosheit der Menschen verursachten Leiden heile. Diese Sache ist des Herrn, ohne seinen Willen geschieht nichts. Er will offenbar unseren Glauben und unsere Geduld prüfen." Tröstend, mit Rat und Tat helfend, trug Bullinger dazu bei, daß Calvin unverzagt seinen Dienst an der französischen Kirche vollenden konnte. Nie beklagte er sich, wenn er zu immer neuen Mühen herangezogen wurde, und Calvin wußte, was er an seinem Bullinger hatte. Noch der letzte Brief Calvins an Bullinger vom 6. April 1564 betraf die beiden so teure, von den Gebeten und der Arbeit beider getragene Reformation in Frankreich.

XI.

Calvins und Bullingers litterarischer und privater Verkehr.

Bullinger und Calvin waren verbunden durch die größten gemeinsamen Arbeiten zum Wohl der Kirche. Jeder nahm aber auch teil an dem persönlichen Ergehen des andern, an seinen Studien, seinen häuslichen Freuden und Leiden. Werfen wir zum Schluß noch einen Blick in diese persönlichen Beziehungen im engsten Sinne.

Schon mehrfach hatten wir Gelegenheit zu beobachten, wie Bullinger sich nicht scheute, seinem reizbaren Freunde entgegenzutreten, sobald es die Sache erforderte. Aber ebenso suchte er, wo er konnte, Ärger von ihm fernzuhalten. Nachdem Viret und Beza ihre Stellungen an der Akademie zu Lausanne im Jahre 1559 verlassen hatten, dachte man in Bern daran, Castellio von Basel

1) C. R. XIX. p. 690.

zu berufen. Man hätte Calvin keinen heftigeren Verdruß bereiten können als durch die Wahl des ihm so gründlich verhaßten Basler Humanisten. In aller Eile fragte Haller bei Bullinger an, wie er über diese Berufung denke, da, wie er höre, Castellio bei den Genfern sehr verhaßt sei. Sofort antwortete Bullinger: „Was soll ich sagen, mein Bruder? Mit Händen und Füßen sträube ich mich gegen Castellios Berufung und rate ab mit aller Macht", nicht nur um der Genfer willen, sondern auch weil der Mann selbst ungeeignet sei und nur Zank stiften werde. Zugleich beruhigte er Calvin, er glaube nicht, daß man Castellio nach Lausanne holen werde, er habe die Freunde aufs ernstlichste gebeten, davon Abstand zu nehmen. Ja, alsdann doch diese Berufung in bedenkliche Nähe rückte, ließ es sich Bullinger nicht verdrießen, in einem deutschen, zur Mitteilung in weiteren und einflußreichen Kreisen bestimmten Brief an Haller noch einmal gegen Castellio sein Votum abzugeben und auf die bedenklichen Seiten dieses Gelehrten hinzuweisen. Castellio lehnte übrigens selbst den Ruf ab.[1]

Und dann der litterarische Verkehr! Mit den Briefen trugen die Boten sehr häufig auch die letzten Früchte der Feder Calvins bezw. Bullingers dem Freunde zu. Bullinger schätzte Calvins wissenschaftliche Kraft nach Gebühr. Aber auch dieser freute sich über Bullingers theologische Arbeiten. Schon sehr früh hatte er von ihnen Kenntnis genommen. Während seines Aufenthaltes in Straßburg verglich er in einem Brief an Grynäus die Kommentare Melanchthons, Butzers und Bullingers über den Römerbrief miteinander und urteilte über Bullinger: „Er verdient das Lob, das ihm gezollt ist. Denn bei ihm verbindet sich die rechte Lehre mit einer angenehmen Form, und er hat sich dadurch als tüchtigen Ausleger bewährt."[2] Ihre gegenseitigen häufigen Bücherdedikationen waren von freundlichen, ermunternden Worten begleitet. Als Bullinger den fünften Teil seiner Dekaden — um ein einzelnes Beispiel herauszugreifen — Calvin übersandte, bemerkte er: „Ich meine nicht, Dich belehren zu müssen, der ich so viel aus Deinen Büchern zu lernen bekenne, sondern ich schicke sie Dir als Zeugnis meiner herzlichen Freundschaft. In der Behandlung der Sakramente wird Dir nichts mißfallen, denn wovon Du sagtest, daß es manchen frommen Männern mißfallen würde, das habe ich aus-

1) C. R. XIX. p. 235, 243, 290, 496, 502.
2) C. R. X. p. 102.

gelassen." In seinem Danke erklärte Calvin, daß auch er gern aus den Büchern anderer lerne: „Das ist wahrhaft brüderliche Gemeinschaft, wenn wir die unter uns verteilten Gaben des Geistes so anerkennen, daß niemand glaube, er könne allein etwas." [1] Ein anderes Mal erhielt Calvin von Bullinger einen Band Predigten über die rechtfertigende Gnade, die dem dänischen König gewidmet waren, und er dankte besonders dafür, daß in dem Buch auch sein Name mit Ehren genannt sei. Ebenso hatte umgekehrt Bullinger immer wieder zu danken für Schriften, die Calvin ihm überreichen ließ. Er war dann nicht sparsam mit seinen Lobsprüchen, sondern erkannte stets gern die Überlegenheit seines Mitstreiters an, des incomparabilis theologus, wie ihn Blaurer einmal in einem Brief an Bullinger bezeichnete. Den Empfang des „Tractatus de vitandis superstitionibus" z. B. bestätigte er mit den ehrenden Worten: „Dein Buch über das Vermeiden abergläubischer Gebräuche haben wir gelesen, im Herrn verehrter und geliebter Bruder Calvin. Es hat nicht nur mir gefallen, sondern allen Frommen bei uns sowohl wegen der außerordentlichen Gelehrsamkeit als wegen der Reinheit des Glaubens und Bekenntnisses." „Wir bitten Gott, daß er Dich für dein gutes Werk segne. Wir wissen wohl, daß Dir manche Widersacher entgegen halten, Du ständest allein mit Deiner Meinung. So mögen sie denn wissen, daß auch wir Deine Gedanken billigen und mit Dir eins sind." [2] Als Calvin seine „Supplex exhortatio ad Caesarem" im Jahre 1544 den Zürichern mitteilte, bezeugte ihm Bullinger, daß ihm seine Schriften stets sehr wertvoll und angenehm seien. „Wegen der herrlichen Gaben Gottes ehre und liebe ich Dich von Herzen. Der Herr bewahre Dich zum Ruhm seines Namens, damit Du der Kirche durch Deine Schriften möglichst reichen Nutzen bringest." Oder Bullinger bat ihn, ihm seine neuesten Kommentare zu besorgen; er verlange sie nicht umsonst, sondern wolle sie gern bezahlen. Recht hübsch war Calvins Antwort, die uns sehen läßt, wie der Reformator an die geringsten Kleinigkeiten dachte. Er besorgte Bullinger, was er an Ausgaben seiner Kommentare besaß und schrieb dazu: er würde ihm seine Bücher schon längst geschickt haben, wenn er nicht gefürchtet hätte, das Porto möchte teurer sein als der Kaufpreis, den Bullinger in Zürich selbst beim Buchhändler würde bezahlen müssen.[3] Auch

1) C. R. XIV. p. 54, 74.
2) C. R. XIII. p. 406.
3) C. R. XIII. p. 164.

über die Veröffentlichung neuer Bücher unterhielten sie sich und besprachen ihre litterarischen Pläne miteinander, sei es, daß Bullinger Calvin anregte, ob er nicht eine Konkordanz des griechischen Alten Testaments ins Auge fassen wolle, oder daß er im Abendmahlsstreit deutsch erschienene Schriften für Calvin übersetzen ließ, damit dieser darauf antworte. Auch rief er wohl Calvins Urteil an etwa über die Schrift des Jacobus Andreae „Kurtzer und einfältiger Bericht von des Herrn Nachtmahl" und teilte ihm zur Kenntnisnahme aus dem Inhalt des Buches das Wichtigste im Auszug mit; oder er wollte seine Gedanken hören über ein von ihm gerade geschriebenes Buch gegen Brenz. Dann wieder war es ein Werk seines Schwiegersohnes Lavater über die Geschichte des Sakramentsstreits oder die Leichenrede auf Petrus Martyr von seinem andern Schwiegersohn Simler, die der Briefbote nach Genf tragen mußte. Nur einiges konnten wir aus der Fülle der Notizen im Briefwechsel hier erwähnen; es herrschte ein unabgebrochenes Geben und Nehmen in der schriftstellerischen Arbeit.

Auch das Familienleben und das leibliche Wohlergehen hatte im Verkehr der beiden Männer seine Stätte. Während der Verhandlungen über den Consensus Tigurinus starb Calvins Gattin. Er zeigte den Todesfall Bullinger an mit den kurzen Worten: „Dein Brief hat nicht wenig dazu beigetragen, mein häusliches Leid zu lindern, das mir das Sterben meiner Gattin zugefügt hat"; worauf dieser erwiderte: „Aus Deinem Brief ersah ich, daß Deine teure Gattin zum Herrn heimgegangen ist. Es schmerzt mich, daß Du der Hilfe und des Trostes der Genossin beraubt bist. Doch wiederum freue ich mich, daß sie, befreit von den großen Beschwerden dieses Lebens, sich schon freut mit Christus, dem sie geglaubt hat. Ich bitte unterdessen den Herrn, Dich zu trösten und Deinen gerechten Schmerz zu lindern. Du weißt: Er lebt, der für uns wacht, und Du wohnst unter seiner Fürsorge und Hilfe. Du weißt auch, daß sie nicht verloren, sondern nur voraufgeschickt ist."[1] Calvins Stieftochter Judith hatte sich einen schweren Fehltritt zuschulden kommen lassen, über dessen Art wir nichts Genaueres wissen. Er teilte Bullinger seinen Kummer mit und erzählte ihm, daß er durch den Fall so angefaßt sei, daß er für mehrere Tage in die Einsamkeit habe flüchten müssen. Bullinger tröstete ihn mit dem Hinweis auf die Schicksale Davids, des Mannes nach dem Herzen Gottes.[2] Auch

1) C. R. XIII. p. 278.
2) C. R. XIX. p. 365.

die Lücken, die der Tod in den Freundeskreis riß, fanden in den Briefen pietätvolle Erwähnung: Grynäus, Capito, Jud, Vadian, Pellikan, Lasky, Melanchthon, Martyr, sie alle waren beiden Männern wert gewesen und wurden gemeinsam betrauert. Wie Bullinger besonders getroffen wurde durch Martyrs Heimgang, so Calvin durch das Scheiden Butzers auf fremder Erde. Schon zu dessen Lebzeiten hatte er oftmals seinen guten Ruf und seine fromme Meinung bei den Zürichern gegen den Verdacht der Unzuverlässigkeit verteidigt und sich immer als dankbaren Freund Butzers bekannt, der nie die brüderliche Aufnahme in Straßburg vergaß, trotzdem ihm daraus bei vielen Unannehmlichkeiten und Mißtrauen erwuchsen. Nach Butzers Tod am 28. Februar 1551 schrieb er an Bullinger: „Die Nachricht von Butzers Tod hat mich sehr betrübt. Wir werden beide bald merken, welchen Schaden die Kirche Gottes erlitten hat. So lange er lebte, habe ich seine großen Gaben hoch geschätzt; wie nützlich er uns jetzt sein würde, erkenne ich jetzt noch besser, nachdem ich seiner beraubt bin.“ [1]

Ein Gegenstand beständiger Sorge war für Bullinger Calvins häufige große Leibesschwachheit. Manches aufrichtende Wort ließ er den Kranken hören und ermüdete nicht in der Fürbitte für ihn. Wenn ihm Calvin wieder einmal schreiben mußte, daß Krankheit ihn niedergeworfen habe, versäumte Bullinger nicht, seine herzliche Teilnahme und seine Wünsche zur Genesung auszusprechen. „Wir bitten den Herrn, Dich wiederherzustellen und noch lange zu erhalten. Denn zu unserem großen Schmerz haben wir gehört, daß Du krank bist und in Deiner Arbeit so gehindert wirst. Aber der Herr wird Dich stützen.“ Damit Bullinger über sein Befinden stets unterrichtet sei, ließ ihm Calvin wohl durch seinen Sekretär Joinvilliers oder durch Beza Nachricht zugehen. Dankbar empfand Bullinger dieses treue Gedenken: „Ich sehe, wie hoch Du mich schätzest, daß Du trotz der Last der Krankheit fortfährst, vom Bette aus mir Kunde zu geben.“[2] Ihm gegenüber schilderte der sonst darin so wortkarge Calvin gelegentlich seine Krankheitszustände, wie z. B. noch im letzten Brief vom 6. April 1564. Mit gespanntester Teilnahme erwartete Bullinger jede neue Nachricht aus Calvins Sterbezimmer. An Beza schrieb er am 12. Mai: „Dein Brief erneuert den tiefen Schmerz über Calvins hoffnungslose Krankheit. Die ganze Kirche Christi erleidet durch

1) C. R. XIV. p. 104, 117.
2) C. R. XX. p. 42.

den Tod dieses einen Mannes einen unersetzlichen Verlust. Der Herr möge uns durch seine Kraft aufrecht erhalten." Dann kam die Nachricht, daß Calvin in die Ewigkeit abgerufen sei, und schmerzbewegt reichte Bullinger dem Nachfolger des Freundes die Hand teilnehmend und tröstend: „Wie traurig ich bin über den Heimgang unseres verehrten Bruders Calvin, kann ich kaum sagen." „Du trittst jetzt an den Platz des treuesten Knechtes Gottes; mögest Du im Glauben, in der Wahrheit und Lauterkeit in seinen Fußstapfen einhergehen."

Fast dreißig Jahre hindurch hat die Freundschaft Calvins und Bullingers reiche Früchte getragen, bedeutsam für die ganze evangelische Welt. Von Neid und Eifersucht ist sie nie getrübt worden; sie konnten beide ungeduldig werden, Calvin ist mehr als einmal im Zorn aufgefahren, aber trennen konnten sie sich nie. Gottes Vorsehung hat sie nebeneinander gestellt, damit sie voneinander lernend miteinander arbeiteten zur Erbauung der Kirche. Neben Farel, Viret und Beza ist keiner aus Calvins großem Freundeskreis ihm so vertraut gewesen als Bullinger, von keinem hat er sich williger beraten und schließlich auch gegebenenfalls zurechtweisen lassen. Keiner hat ihm wichtigere Dienste geleistet. Ihrem Bund verdankt es die evangelische Kirche, daß der ganze reformierte Protestantismus eine feste Phalanx bildete von der Schweiz bis Schottland. Wenn Calvin mehr hervortritt als Bullinger in der großen Geschichte, wenn Calvins Einwirkungen auf die evangelische Welt die stärkeren geworden sind, so hat Bullingers Treue und Weisheit ihm geholfen, den Sieg zu gewinnen über den Romanismus und die Zersplitterung im eigenen Lager und nicht zum wenigsten über sein eigenes ungeduldiges, heißes und reizbares Temperament. Wie er es dem Reformator von Genf in den Tagen seiner schwersten Kämpfe zurief: „Durch Ausdauer und Geduld werden wir siegen", so hat er es ihm durch sein treues Ausharren, durch seine nie ablassende Freundschaft möglich gemacht, Ausdauer und Geduld zu bewahren. Man hat Calvin einen Theologen der Diagonale genannt, er war es in der Tat; und weil er in Bullinger einen, an Begabung und Gelehrsamkeit ihm zwar nicht gleichen, aber an großzügigem Charakter ihm ebenbürtigen Genossen fand, deshalb ertrug das Freundschafstband zwischen ihnen alle Proben, ja unter den Prüfungen festigte es sich je länger je mehr. Zu den schönsten und gesegnetsten Zügen in Calvins Lebensgeschichte gehört sein Bund mit Bullinger.

Calvins Beziehungen zu den Rheinlanden.

Von

Dr. Walter Hollweg,

Pfarrer an der reformirten Gemeinde Gildehaus bei Bentheim.

Es gibt wenige deutsche Gebiete, die in ihrer Reformationsgeschichte dem Forscher ein so interessantes und buntes Bild bieten, wie die Rheinlande. Durch einen ausgedehnten eigenen Handel und durch bedeutenden Durchgangsverkehr standen sie in Fühlung und enger Verbindung schon lange mit den großen geistigen Bewegungen des ausgehenden Mittelalters. Ein ausgesprochenes religiöses Interesse hatte dieselbe früh zu einer Stätte angeregten geistigen Lebens und praktischer religiöser Betätigung gemacht. Die auf Verinnerlichung und praktisches Christentum zielenden Bestrebungen des ausgehenden Mittelalters, die zum großen Teil ihren Ursprung in den benachbarten Niederlanden hatten, fanden hier namentlich in den Herzen der schlichten Leute gute Aufnahme; und der Humanismus, der in den Rheinlanden zu hoher Bedeutung gelangte, zeitigte in den Kreisen der Gebildeten ein tieferes Verständnis für die Schäden der Kirche und weckte eine reformfreundliche Stimmung.

Als dann die Reformation einsetzte, da fanden Luthers Gedanken in milder Gestalt bald begeisterte Anhänger und bildeten die Grundlagen der ersten evangelischen Gemeindebildungen, auf welche dann der Calvinismus stieß, von Norden aus den Niederlanden und von Süden aus der Pfalz seine Gedanken verbreitend. Als Reaktion gegen den letzteren trat dann das orthodoxe Luthertum auf. Neben diesen Strömungen fand aber auch das Täufertum viele Freunde, die sich ihrerseits zu selbständigen Gemeinden zusammenschlossen.

So bunt wie die religiösen Strömungen, waren auch die politischen Verhältnisse der Rheinlande. Das Land zerfiel in eine große Zahl freier, oder wenn nicht rechtlich, so doch faktisch freier

Städte, geistlicher und weltlicher Herrschaften und Unterherrschaften, die mit ihren landesherrlichen Befugnissen bestimmend eingriffen in die religiöse und kirchliche Entwicklung der einzelnen Territorien.

So war durch die Mannigfaltigkeit der sich kreuzenden religiösen Ideen und die Vielgestaltigkeit der politischen Verhältnisse auf relativ kleinem Boden die Möglichkeit zur Bildung der verschiedenartigsten kirchlichen Gebilde gegeben. Aber als Endergebnis aller dieser miteinander und gegeneinander wirkenden Kräfte finden wir dort, wo die Reformation siegreich durchdrang, im wesentlichen ein in Lehre und Kultus von calvinischem Geiste durchdrungenes Kirchentum.

Es ist eine schwierige und bisher noch ungelöste Aufgabe, in diesem religiösen und politischen Wirrwarr die Fäden zu verfolgen, die zu diesem Endziel geführt haben. Ich erinnere nur an die eine, neuerdings von Walther Wolff des öfteren aufgeworfene Frage, ob die Verbreitung calvinischer Gedanken im wesentlichen, wie bisher angenommen, von den Niederlanden, oder nicht vielmehr von der Pfalz ausgegangen ist.[1] Die folgende Arbeit soll diese Probleme neu angreifen und zunächst eine Untersuchung bieten über Calvins persönliche Beziehungen zu den Rheinlanden. Calvins persönliche Beziehungen werden zunächst klar zu legen sein, ehe man die Bedeutung des Calvinismus für die Rheinlande untersucht. Das ist um so wichtiger, weil Calvin die Rheinlande und die Rheinländer kannte, sogar genau kannte: das zeigen z. B. wunderbar treffende Charakteristiken einzelner Persönlichkeiten. Aber das nicht allein: Calvin hat persönlich eingegriffen in rheinische Verhältnisse: Und das alles, obwohl sein Fuß nie auch nur mit einem Schritt rheinischen Boden betreten hat.

Es seien nun im folgenden zunächst in einem ersten Abschnitt untersucht Calvins persönliche Beziehungen zu reformatorischen Bewegungen verschiedener rheinischer Territorien. Zu behandeln wird hier sein Calvins Verhältnis zum Reformationsversuch des Kölner Erzbischofs Hermann von Wied und zu den Anfängen evangelischen Gemeindelebens in der Stadt Köln, ferner seine Beziehungen zu Trier, Wesel und Aachen. Ein zweiter Abschnitt soll dann dem Einflusse nachgehen, den Calvin durch seine wissen-

1) Vgl. Theologische Arbeiten aus dem rheinischen wissenschaftlichen Predigerverein N. F. VII. p. 70 Anm. 1. VIII. p. 124 und: Monatshefte für Rheinische Kirchengeschichte I. p. 14 f.

schaftliche, besonders seine schriftstellerische Tätigkeit zu seinen Lebzeiten auf die Rheinlande ausgeübt hat.

1. Abschnitt.

a) Calvins Beziehungen zum Reformationsversuch Erzbischof Hermanns von Wied und zu den Anfängen evangelischen Gemeindelebens in der Stadt Köln.

Zur Zeit von Luthers öffentlichem Auftreten saß auf dem Kölner Bischofsstuhl Hermann von Wied.[1] Seine persönliche Milde und die Einflüsse, die von dem humanistisch gebildeten und interessierten Kreise seiner Umgebung auf ihn ausgegangen waren, hatten ihn je länger je mehr von einer energischen Bekämpfung der in seinem Gebiet früh einsetzenden reformatorischen Bewegung abgehalten, hatten ihn im Gegenteil von der Notwendigkeit einer Besserung der kirchlichen Angelegenheiten überzeugt. Seine Haltung den Protestanten gegenüber war immer mehr eine freundliche geworden. Diese Stellung des Erzbischofs war Calvin bereits bekannt, noch ehe er mit ihm in nähere Beziehungen trat. Deshalb konnte er Mitte Mai 1540 an Farel schreiben im Hinblick auf etwaige kommende Verwicklungen zwischen dem Kaiser und den Protestanten: „Drei Kurfürsten werden eine vermittelnde Stellung einnehmen, der Pfälzer, Kölner und Trierer, und werden sich eher mit uns verbinden, als daß sie unsere Unterdrückung duldeten.“ [2] Die politische Lage zwang gerade damals den Kaiser, allen Streit mit den protestantischen Fürsten zu meiden, im Gegenteil zum Vergleiche die Hand zu reichen. Eine nach Speier ausgeschriebene, aber ansteckender Krankheit halber nach Hagenau verlegte Versammlung trat zu diesem Zwecke im Juni 1540 zusammen. Bekanntlich weilte hier auch Calvin: aus persönlichem Interesse, nicht etwa als Vertreter einer protestantischen Macht. Wie Butzer,[3] so erhielt auch Calvin hier einen lebendigen persönlichen Eindruck von dem Ernste, mit dem Hermann eine Reformation erstrebte und von der bei ihm zunehmenden Erkenntnis von der Wahrheit der von den Protestanten vertretenen Position.

1) Für die folgenden Verhältnisse sei hier namentlich hingewiesen auf C. Varrentrapp: Hermann von Wied und sein Reformationsversuch in Köln, Leipzig 1878, und den Aufsatz von W. Rotscheidt: Calvin und Köln in den Monatsheften f. Rh. K.-G. II. 1908 p. 257—266.

2) Calv. Opp. XI p. 39 Nr. 218.

3) Vgl. Varrentrapp p. 108.

Von Hagenau nach Straßburg zurückgekehrt schrieb Calvin an du Tailly am 28. Juli: „Der Erzbischof von Köln gehört nicht zu den schlechtesten. Denn er ist bisher der Ansicht, daß die Kirche reformirt werden muß und sieht wohl, daß wir in der Wahrheit überlegen sind.“ Diese Erkenntnis von dem Hinneigen des Erzbischofes zur evangelischen Wahrheit wurde Calvin bestätigt durch die Stellung des Kölners, die dieser in Worms, wo Calvin als Straßburgs Vertreter anwesend war, bei der Fortsetzung des Hagenauer Gespräches einnahm, und gerade, als es sich um den Zentralpunkt der evangelischen Lehre handelte: um die Rechtfertigungslehre. Vorsichtig, aber doch sehr charakteristisch schreibt er Ende Dezember: „Die Stellung der Clever und Kölner ist nicht eine sehr ungünstige zu nennen.“[1] Gerade daß Calvin Cleve und Köln in dieser Zeit nebeneinander stellte, ist ein Zeugnis seines scharfen Blickes und seiner feinen Beobachtungsgabe. Und als dann nach abermaligem Abbruch der Verhandlungen die Beratungen im April 1541 in Regensburg wiederum aufgenommen wurden, da hat Calvin erneut den Eindruck gewonnen: der Kölner Erzbischof und der Clever Herzog gehören derselben Gruppe an. In einem Briefe an Farel charakterisiert er sie des näheren so: „sie würden eine erträgliche Reformation sowohl in der Lehre wie in der Kirchenzucht gerne zulassen; aber weil sie sowohl noch nicht auf den Standpunkt gekommen sind, daß sie die Sache gründlich erkannt haben, als auch zu kleinmütig sind, als daß sie sich als Urheber eines solchen Planes zu bekennen wagten, verhalten sie sich so, daß es scheint, sie wünschten nichts als die öffentliche Ruhe“.[2] Beachtenswert ist auch, daß Calvin von den katholischen Theologen, die mit Melanchthon, Butzer und Pistorius die Verhandlungen führten, den größten Eindruck gerade von dem einflußreichsten Rate Hermanns von Wied bekam, dem Kölner Professor Johann Gropper. Er stellt ihn weit über Eck, aber auch über Pflug. Freilich sagt er zunächst: „Auch er gehört zu der Klasse von Menschen, die, ich weiß nicht was für ein Mittelding zwischen Christus und der Welt schaffen wollen.“ Aber er fährt fort: „Dennoch ist er ein Mann, mit dem nicht ohne Frucht verhandelt werden kann.“[3] Calvin hat den Reichstag vor dessen Ende

1) Calv. Opp. XI p. 138 Nr. 268.
2) Calv. Opp. XI p. 178 Nr. 290.
3) Calv. Opp. XI p. 203 f. Nr. 302. Brief an Farell. Regensburg, den 24. April 1541.

verlassen, wurde aber von Butzer über den Verlauf desselben unterrichtet. Gerade von dem Kölner Erzbischof konnte er an Calvin melden, daß er den Protestanten nicht ungünstig gesinnt sei.[1]

Butzer hatte allerdings Grund, so an Calvin zu schreiben. Bereits in Hagenau hatten zwischen Hermann von Wied und Butzer vertrauliche Unterredungen über eine Reformation des Erzstiftes begonnen. Und die Verhandlungen zwischen Butzer und Gropper hatten zu einer starken Annäherung der beiden geführt. Ja für den Februar 1542 ward eine Zusammenkunft beider am erzbischöflichen Hofe zu Bonn vereinbart. Von diesen Dingen scheint bald etwas in die Öffentlichkeit durchgedrungen zu sein. Am 10. Februar 1542 schreibt Mykonius aus Basel an Calvin: „Butzer ging zum Reichstag nach Speier, um von dort vielleicht nach Köln zu reisen. Was er dort will, habe ich noch nicht erfahren.“ [2] Aber bereits am 8. April kann derselbe an Calvin mitteilen: „Endlich ist Butzer vom Kölner Erzbischof zurückgekehrt; er sagt, daß er ganz auf unserer Seite sei, nur könne er nicht sogleich alles durchsetzen derenthalben, denen er feind sei. Dennoch wolle er etwas versuchen, das nicht schaden würde, wenn es nur voranginge. Was das sei könne er einem Briefe nicht anvertrauen.“ [3] Bereits am 17. April hat Calvin diesen Brief beantwortet: und es ist wunderbar, mit welch klarem Blick er die ganze künftige Entwicklung vorauserkannt hat: „Ich fürchte, so schreibt er, daß die Hoffnung, die Butzer in betreff des Bischofs gefaßt hat, recht unsicher ist, wenn dieser nicht gerade jetzt etwas zu unternehmen wagt, selbst gegen den Willen all der Seinen. Denn wenn er wartet, bis die Kanoniker ihm bei der Kirchenreformation zu Hilfe sind, dann wird er lange Zeit warten. Wenn er sich aber jetzt aufrafft und auf jene nicht wartet, dann hat er, wie mir scheint, die ganze Sache in der Hand. Denn die Civitas wird entweder zustimmen oder keinen großen Widerstand leisten. Vielleicht wird sie auch die Hand dazu bieten. Solange er aber nichts Bedeutenderes unternimmt, und doch bei der Gesinnung verharrt,

1) Vgl. Calv. Opp. XI p. 257 Nr. 338. Hier handelt es sich nicht um eine Erwartung Calvins bei der Besprechung des Wormser Gespräches, wie Rotscheidt p. 261 sagt.

2) Calv. Opp. XI p. 369 Nr. 386.

3) Calv. Opp. XI p. 383 Nr. 390.

daß auch er in nichts schadet, wird er auch die Wut der anderen solange besänftigen, bis ihn der Herr mehr erleuchtet."[1]

Wie recht er hatte, sollten ihm bald die Nachrichten seiner Freunde bestätigen. Der Erzbischof versuchte es in der Tat zuerst mit seinem Klerus. Und es geschah wie Calvin gesagt hatte. Im Juli 1542 schreibt Farel an Calvin: „Aus Butzers Briefen werdet ihr sehen, daß der Kölner Erzbischof langsamer vorwärts macht, als wir glaubten."[2] Als dann aber der Erzbischof die Unzuverlässigkeit seines Klerus bei der Reformation erkannte, wandte er sich entschlossen von ihm ab, um jetzt durch die Hilfe fremder evangelischer Theologen sein Ziel zu erreichen, namentlich durch Butzer. Mit Freuden berichtet Sulzer dies an Calvin. Man hofft, daß Butzer hinziehen wird als „ein in Wahrheit heiliger Apostel Christi."[3] Und Butzer nahm in der Tat den Ruf an. Wohl sprach er Calvin gegenüber die Besorgnis aus, daß die am Niederrhein durch die geldrische Frage entstandenen Wirren das Reformationswerk behindern würden.[4] Aber dennoch kam er am 14. Dezember 1542 in Bonn beim Kurfürsten an. Das trieb den Klerus noch mehr in Opposition, auch Gropper wurde sein Gegner — wie richtig hatte ihn doch Calvin in Regensburg kennen gelernt; der Erzbischof aber ging um so entschiedener die einmal betretene Bahn weiter.[5] Und dann kam es so, wie Calvin vorausgesagt hatte: Die civitas zeigte sich zur Reformation willig bei heftiger Opposition des Klerus und der unter Einfluß des Klerus und der Universität stehenden Stadt Köln.[6]

Wesentliche Unterstützung fand das Reformationswerk durch die Ankunft einer Reihe bedeutender Theologen in Bonn, namentlich Melanchthons (Anfang Mai 1543). Gerade die letzte Tatsache war Calvin besonders erwünscht. Von der Mitte Januar 1543 beschlossenen Absicht einer Berufung Melanchthons ins Rheinland[7] scheint er bald Kenntnis erhalten zu haben. Am 16. Februar

1) Calv. Opp. XI p. 384 Nr. 391.
2) Calv. Opp. XI p. 422 Nr. 449.
3) Calv. Opp. XI p. 454 f. Nr. 429.
4) Calv. Opp. XI p. 456 Nr. 430.
5) Über die Gründe zu der Abschwenkung Groppers vgl. Varrentrapp p. 131 ff.
6) Vgl. den Verlauf des Landtages vom März 1543 bei Varrentrapp p. 150 ff.
7) Vgl. Varrentrapp p. 140 Anm. 2.

schreibt er nämlich an Melanchthon nach einer Schilderung der bedauerlichen Zustände in Deutschland: „Das richtet mich etwas auf, daß sie sagen, der Kölner und einige andere hätten mit Ernst ihren Sinn auf eine Reformation der Kirche gerichtet. Denn das halte ich für keinen geringen Gewinn, daß die Bischöfe, aus deren Stand bisher keiner sich zu Christo bekannt hat, jetzt mit dem Abfall beginnen unter Verzicht eines Vorteiles von dem römischen Idol. Nur müssen wir jetzt wachen und uns bemühen, daß wir ihren Lauf fördern, ne ex dimidio Christo peius monstrum renascatur.“ [1]

Calvins Wunsch fand, wie bereits gesagt, bald Erfüllung. Gerade während Melanchthons Bonner Aufenthalt scheint die Korrespondenz zwischen ihm und Calvin besonders lebhaft gewesen zu sein, so daß Calvin über den Fortgang der rheinischen Reformation jedenfalls stets auf dem Laufenden blieb. Melanchthon schrieb ihm aus Bonn am 11. Mai,[2] er wolle ihm öfter schreiben, wenn er nur wisse, daß seine Briefe richtig überbracht werden. Auf diesen Brief hin ist bald eine Antwort Calvins nach Bonn gekommen. Joh. Sturm aus Straßburg überbrachte sie. Leider ist sie verloren gegangen. Aber aus der Erwiderung Melanchthons [3] können wir vermuten, daß er den Freund ermutigen und aufrichten sollte. Wie konnte hier der starke Calvin dem schwachen Melanchthon eine Stütze sein „in diesen Geschäften, die, wie Du weißt, voller Kümmernis sind.“, schreibt Melanchthon. Zugleich empfiehlt er die Kirche der Fürbitte Calvins.

Dieser Brief erreichte Calvin in Straßburg. Voller Freude über den Fortschritt der Reformation, schreibt er am 24. Juli 1543 an den Genfer Senat.: [4] „Der Erzbischof von Köln ist prächtig fest, das Evangelium in seinem Lande durchzusetzen, und er hat wahrhaftig einen ganz wunderbaren Eifer (un miracle de zele). Denn welchen Widerstand er auch erfahren mag vom Klerus, der Universität und der Stadt Köln, selbst bis zur offenen Drohung der Absetzung, er läßt dennoch nicht ab auszuharren, lebhafter denn je, und bittet die bei ihm anwesenden Prediger, keine Rück-

1) Calv. Opp. XI p. 516 Nr. 454.
2) Calv. Opp. XI p. 539—542 Nr. 467.
3) Bonn, 12. Juli. Calv. Opp. XI p. 594 f. Nr. 488. Vgl. C. Krafft: Theol. Arb. III. p. 79. Elberfeld 1874.
4) Calv. Opp. XI p. 598 f. Nr. 491.

sicht auf seine Person zu nehmen, auch nicht auf seine Lage, so daß die Reformation sich dadurch nicht geradewegs durchgestalte und so wie es sich gehört; desgleichen wie sein Gewissen ihn dazu drängt, sich dieser Sache vor seinem Tode zu entledigen. Und jetzt hat er die Stände des Landes versammelt, um eine Ordnung und Aufsicht über die Kirchen zu beschließen und das götzendienerische Wesen zu bessern. Denn betreff der Predigt ist bereits ein anderes Mal beschlossen worden, nämlich: Das ganze Land, mit Ausnahme von Klerus und Stadt, haben angenommen, daß das Evangelium überall gepredigt werde."

Wie wichtig ihm diese Entwicklung war, zeigt die Tatsache, daß er noch am gleichen Tage einen ähnlichen Bericht an eine Genfer Gesandtschaft in Bern sandte.[1]

Auch mit Butzer hat Calvin in dieser Zeit Korrespondenz gepflegt; leider ist auch sie untergegangen.[2]

Der in Calvins Schreiben erwähnte Landtag verlief durchaus zu Gunsten des Erzbischofs. Vergeblich waren die Anstrengungen der Gegner, auch ihre Bemühungen, benachbarte katholische Fürsten für ihre Gedanken zu benutzen. Für unsere Frage ist es von Interesse, daß unter den Gegnern, die sich besonders hervortaten, auch ein Mann befand, der früher in Straßburg mit Calvin in Verbindung gestanden hatte: Der Trierer Rat Bartholomaeus Latomus. Von seiner früheren Verbindung mit Calvin berichtet uns ein Brief Crucigers an Jonas vom 22. Juli 1540,[3] dort schreibt Cruciger: „Sehr erwünscht war uns das Zusammensein mit den sehr gelehrten und beredten jüngeren Leuten Johannes Sturm, Calvin, Bartholomäus Latomus." Bald darauf trat Latomus in die Dienste des Trierer Erzbischofs Johanns IV. von Hagen, als dessen Vertreter er mit Calvin in Worms und Regensburg zusammenkam. Aber in dieser Stellung schlug er bald Wege ein, die ihn von seinen alten Freunden trennen mußten.[4]

Während so im Erzstift der Reformation alles günstig schien, gab allen Hoffnungen der Protestanten der Ausgang des geldrischen Krieges einen bedenklichen Stoß. Melanchthon, Butzer und Hedio

1) Vgl. Calv. Opp. XI p. 601 Nr. 492.
2) Vgl. Butzers Brief an Hubert: Calv. Opp. XI p. 602 Nr. 493.
3) Corp. Ref. III. 1063.
4) Über ihn vgl. Allg. dtsch. Biogr. Bd. 14 p. 423. C. Krafft: Aufzeichnungen Bullingers p. 134 Anm. 1. Varrentrapp p. 200 f. u. 251 f. Ney: Reformation in Trier p. 111 Anm. 116.

mußten weichen. Freilich trat an Butzers Stelle eine neue tüchtige Kraft: Adalbert Rizäus Hardenberg.[1]

Calvin hat bald die traurige Wendung der Kölner Ereignisse erfahren. Mykonius unterrichtet ihn am 23. November 1543 über die Feindschaft des Kaisers gegen die Häretiker, kann aber dennoch gleichzeitig die Nachricht bringen, daß der Erzbischof rüstig an der Ausbreitung des Evangeliums fortarbeite.[2] Etwa ein Jahr später schreibt ihm über die Lage des Erzstiftes Pollanus.[3] Wir merken es seinem Briefe an: Die Lage hat sich bedenklich zu Hermanns Ungunsten gestaltet. Mit aller Anstrengung arbeitete der Klerus im Dezember 1544 auf dem Bonner Landtag gegen Hermann. Darüber hat Calvin an einen Unbekannten folgendes mitgeteilt, — es ist die letzte uns bekannte Äußerung Calvins über diese Bewegung; sie zeigt uns, mit welch innerer Anteilnahme er die rheinischen Verhältnisse verfolgte: „Alles haben die Kölner Kanoniker versucht, mit der ganzen Hefe der Kleriker, um den Erzbischof von seiner Stellung zu stürzen. Sie beriefen einen Landtag aller Stände, damit ihnen die Wahl eines anderen gestattet würde. Es wurde abgeschlagen. Dasselbe forderten sie vom Kaiser: er antwortete, er werde es nicht fehlen lassen, nur sollten sie ihre Pflicht tun. Offen wollte er es ihnen nicht gestatten. Aber aus jenen Zweideutigkeiten kann man erraten, daß er keineswegs widersprechen werde, wenn sie irgend welche Wirren erregten: wenn sie noch weiter hinaus fortgeschritten sein werden, ist der Krieg gewiß, wodurch die ganze Lage Deutschlands entweder wankend gemacht oder schwer erschüttert wird. Das ist mein einziger Trost, daß der Tod einem Christenmenschen nicht traurig sein kann. Unterdessen werde ich seufzen, wie ich muß, über der Kirche Elend und ergriffen sein über der Frommen Los, doch so daß ich nicht verzweifelt bin . . ." [4] Dies letzte uns bekannte Wort Calvins über den Reformationsversuch Hermanns von Wied zeigt klar, wie er die Verhältnisse beurteilt hat. Auch fernerhin ist er von seinen Freunden genau über den Verlauf der Bewegung unterrichtet worden.[5]

1) Vgl. über ihn Varrentrapp an verschiedenen Stellen, Rutgers p. 11, 32, 61, 103 ff., 234 f.

2) Calv. Opp. XI p. 649 f. Nr. 519.

3) Calv. Opp. XI p. 778 Nr. 587.

4) Calv. Opp. XII p. 24 f. Nr. 610.

5) Vgl. Calv. Opp. XII. Bucerus Calvino 29. Aug. 1545 Nr. 689 p. 152 f., von demselben: 8. Sept. 1545 Nr. 696 p. 162 f. Hedio Calvino

Was die Bemühungen des Erzbischofes auf die Dauer immer aussichtsloser machten, das war nicht allein die Feindschaft der Gegner, es war die Verblendung und Uneinigkeit der übrigen Protestanten; endlich war zeitweilig auch bedenklich eine wiedertäuferische Propaganda.[1] Für Hardenberg persönlich war eine besondere Schwierigkeit die Abendmahlslehre, persönlich konnte er noch nicht zu einer klaren dogmatischen Stellung in dieser Frage gelangen. Als ihm aber in den Rheinlanden diese Frage brennend wurde, da wandte er sich aus Bonn am 24. März 1543 an Calvin und bat ihn um Aufklärung.[2] Wohl hat er, wie er schreibt, Calvins Institutio und seinen Katechismus gelesen. Aber dennoch ist ihm die Frage nach der Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl dunkel. „Ich sehe nicht, auf welche Weise ich das meinen Hörern vorlegen soll." Gleichfalls merken wir es dem Briefe an, daß die täuferische Bewegung ihn beschäftigt. Er übersendet Calvin die soeben in Bonn erschienene Schrift a Laskos gegen Menno, für deren Herausgabe auf Hardenbergs Rat Erzbischof Hermann gesorgt hatte. Daß Calvin diesen Brief beantwortet hat, ist bei dem geschilderten Interesse, bei der persönlichen Anteilnahme, die er an den rheinischen Verhältnissen nahm, wohl mit Gewißheit anzunehmen. Aber auch hier stehen wir vor der traurigen Tatsache: der Brief ist verschollen.

Es ist dargelegt worden: Calvin ist an der Geschichte des Kölner Reformationsversuches beteiligt gewesen. Aber die Gegenreformation drang durch, und die führenden Persönlichkeiten, mit denen Calvin in Verbindung stand, haben die Rheinlande bald verlassen müssen: Butzer ging zurück nach Straßburg, bald darauf nach England, Melanchthon ging nach Sachsen, Hardenberg nach Bremen. Ist es da wunderbar, daß ein großer Teil ihrer Korrespondenzen verloren ging? Daß namentlich Calvins Briefe an die auswärtigen Freunde zerstreut wurden?

Gewiß! Der Reformationsversuch Hermanns von Wied schlug fehl: wenn wir auf die Bewegung im großen und ganzen achten. Aber er ging doch nicht vorüber, ohne Spuren im Erzbistum zu hinterlassen, Spuren gerade auch in der Stadt Köln, trotz der energischen Opposition seitens des Klerus, der Universität und

6. Jan. 1546 Nr. 749 p. 247. Diazius Calvino 19. Jan. 1546 Nr. 751 p. 254 f. Theodoricus Calvino 3. Febr. 1546 Nr. 758 p. 266.

1) Vgl. Varrentrapp p. 247 f.

2) Calv. Opp. XII p. 48—50 Nr. 624.

des Kölner Rates. Gerade in diese Zeit fallen die ersten Spuren eines evangelischen Gemeindelebens in Köln. Und mit der führenden Persönlichkeit dieses Kreises stand Calvin in enger freundschaftlicher Beziehung. Es war dies Jacques de Bourgogne, Seigneur de Falais et de Brédam, ein Verwandter Kaiser Karls V., der gerade auf Calvins Rat um seines Glaubens willen die Heimat verlassen hatte und eine Zeitlang in Köln lebte.[1] Hier ist für uns von Wichtigkeit ein Brief Butzers aus London aus dem Jahre 1544.[2] Er ist wahrscheinlich nach Köln gerichtet und erwähnt glückwünschend und ermutigend eine dort bestehende Gemeinde. Diese immerhin ungewisse Sache wird zur völligen Gewißheit erhoben durch eine meines Wissens bisher gänzlich übersehene Notiz aus einem Briefe Butzers an Dryander vom 6. Juli 1547,[3] Butzer schreibt dort: „Ich möchte wünschen, daß Herr Falais in seinem Hause, wie er zu Köln getan hat, eine Gemeinde sammelte und für die Verwaltung der Sakramente sorgte." Mit Falais aber stand Calvin in eifrigem brieflichen Verkehr seit der Zeit, als er Heimat und Vaterland verlassen hatte. Wie Schwarz berichtet, hatte ihm Calvin sogar einen evangelischen Pfarrer als geistlichen Beistand und Reisemarschall gesandt.[4] Daß Calvin gerade auch in dieser Zeit direkte Verbindungen mit diesem Kreise unterhielt, sagt eine Bemerkung aus einem Briefe des Pollanus,[5] laut der er Calvins Briefe erhalten und sogleich nach Köln besorgt hat. Freilich hat sich Falais nicht sehr lange in Köln aufgehalten. Der 25. März 1545 ist das letzte nachweisbare Datum seines Kölner Aufenthaltes.[6] Und was in den folgenden Jahren aus dieser Gemeinde geworden ist, wissen wir nicht. Für uns ist es jedenfalls

1) Über die Beziehungen Calvins zu Falais vgl. R. Schwarz: Calvins Freundschaft in der Ref. Kirchenzeitung 1909 p. 123 f. Rutgers p. 85—88. Calv. Opp. X a p. 273—294.

2) Vgl. Ecclesiae-Londino Batavae Archivum tom II ed. J. H. Hessels Cantabr. 1889 p. 2. Simons: Niederrhein. Synodalleben p. 45. Leider konnte ich Hessels nicht selbst einsehen. Ich kann hier deshalb nur nach Simons berichten.

3) Vgl. Calv. Opp. XII p. 549 Anm. 2.

4) Auf den letzteren bezieht sich vielleicht eine Notiz aus Hardenbergs Brief an Calvin vom 24. März 1545: „Darüber wird Dir berichten Dein Raimundus, der zu Köln ist bei dem sehr frommen Jacob von Burgund." Calv. Opp. XII p. 50 Nr. 624.

5) Calv. Opp. XII p. 43 Nr. 620.

6) Vgl. Max Lenz: Briefwechsel Landgraf Philipps des Großmütigen von Hessen mit Bucer Bd. II p. 348 Anm. 11. Leipzig 1887. Publ. aus d. preuß. Staatsarchiven Bd. 48. Vgl. auch II. 456. Text und Anm. 11.

von großem Interesse, daß die ersten Regungen evangelischen Gemeindelebens in Köln aufs engste mit Calvin verknüpft sind.

Etwa 20 Jahre nach dieser Zeit — während dieser 20 Jahre wissen wir von einer Kölner Gemeinde nichts — leitete ebenfalls ein direkter Schüler Calvins eine evangelische Gemeinde in Köln. der Niederländer Petrus Colonius.[1] Näheres wissen wir über seine Arbeit in Köln nicht. Deshalb soll über ihn, der noch in anderer Hinsicht für die Rheinlande bedeutend wurde, an anderer Stelle berichtet werden.

b) Calvin und Trier.

Einen ebenso erfolglosen Verlauf, wie die Reformation Hermanns von Wied nahm auch der reformatorische Versuch in der Hauptstadt des zweiten rheinischen Erzbistums, in Trier.

Trier hatte sich im Laufe des ausgehenden Mittelalters eine große Reihe wichtiger Rechte seinem Landesherren gegenüber erworben, für deren Wahrung der Rat eifrig bedacht war. Nominell war die Stadt abhängig, faktisch aber unabhängig. Die Erzbischöfe lebten meist gar nicht in Trier; Coblenz, Ehrenbreitstein, Wittlich und andere Städte mehr bildeten ihre gewöhnlichen Residenzen. Die religiösen und kirchlichen Verhältnisse der Stadt boten dasselbe Bild wie in den meisten anderen größeren Städten: mit äußerlichem Glanz und scheinbarem Geordnetsein verband sich innere Hohlheit und Fäulnis. Deshalb waren Konflikte zwischen der Stadt und dem Klerus unvermeidlich gewesen, und die Stellung der Stadt zum Erzbischof, die natürlich durch solche Verhältnisse mit berührt wurde, nicht gerade rosig zu nennen.[2]

Von den Trierer Erzbischöfen hatte Calvin persönlich kennen gelernt Johann III. von Metzenhausen, 1540 auf dem Religionsgespräch zu Hagenau. Über seine Stellung zu den kirchenpolitischen Fragen hat Calvin im Mai 1540 in einem Briefe an Farel ein Urteil gefällt. Dort schreibt er, daß die Protestanten sich keineswegs fürchten, obwohl die Papisten bestrebt sind, den Kaiser in Dinge zu verwickeln, die ihn zum Vorgehen gegen sie veranlassen. Und dann fährt er fort: „Drei Kurfürsten werden

1) Vgl. die Worte aus dem Briefe des Petrus Dathenus an Beza: Praefuit aliquamdiu illi Ecclesiae Petrus Colonius. Brief vom 23. Mai 1570, zitiert von K. Krafft. Theol. Arb. II. p. 120.

2) Über diese Verhältnisse vgl. Jul. Ney: Die Reformation in Trier und ihre Unterdrückung, I. Heft. Der Reformationsversuch. Halle 1906, p. 1—19. Schriften des Ver. f. Ref.-Gesch. 88.

eine vermittelnde Stellung einnehmen, der Pfälzer, Kölner und Trierer und sich eher mit uns verbinden, als unsere Unterdrückung dulden."[1] Der Verlauf des Hagenauer Gespräches hat dann Calvin allerdings anders belehrt. In einem Briefe vom 28. Juli aus Straßburg — das heißt also wenige Tage nach Johanns III. Tode, der ja zur Auflösung der Verhandlungen den Anlaß gab — schrieb er an Herrn du Tailly: „Mainz und Trier lieben den Frieden und die Freiheit des Landes, die sie herbeigeführt glauben, wenn der Kaiser uns unterjocht hätte. Diese Gründe bewegen sie, dem zu widerstehen, daß man nur in friedlicher Verhandlung gegen uns vorgeht, so wie wir sie fordern."[2]

Ein anderes Urteil gewann Calvin wiederum über Triers Politik in Regensburg 1541. Hier meint er: „Den Mainzer haben wir zum Feind: Der Trierer nämlich wird sich Maß auflegen, sofern er es zu seinem Vorteil können wird."[3]

Die beiden Nachfolger Johanns IV., nämlich Johann V. (seit 1547) und Johann VI. (seit 1556), hat Calvin nicht gekannt. Letzterer war es, der in den im folgenden zu schildernden Bewegungen der Führer der Gegenreformation war.

Daß die große reformatorische Bewegung, die ganz Europa bewegte, an den Bürgern Triers unbemerkt vorbeigegangen wäre, ist von vornherein ausgeschlossen. Der umfangreiche deutsche Handel sorgte schon allein genügend für die Verbreitung neuer Ideen, und das überall vorhandene Bedürfnis nach Reform kam diesen bereitwilligst entgegen. So gab es auch in Trier bald einen Kreis reformatorisch gesinnter Männer, und zwar gehörten zu ihm gerade solche Leute, die durch Achtung und Einfluß bei ihren Mitbürgern hervorragten.

Ehe wir aber den Beginn und Verlauf der Reformation in Trier verfolgen, und zwar mit besonderer Beachtung und Betonung des Einflusses, den gerade Calvin bei diesen Ereignissen hatte, müssen wir über zwei Männer im klaren sein, an die sich wesentlich die Reformation anknüpft, und durch die Calvin an derselben beteiligt war, das sind Petrus Colonius und Caspar Olevianus.

Petrus Colonius, auch Pierre de Coulogne, Pieter van Keulen oder Agrippa genannt,[4] war Vlamländer. Er stammte aus Gent. Bei

1) Calv. Opp. XI p. 39 Nr. 218.
2) Calv. Opp. XI p. 66 Nr. 228.
3) Calv. Opp. XI p. 257 Nr. 338.
4) Über ihn vgl. Haag: La France protestante[2] IV. 1884 p. 529—533. Rutgers p. 12, 110—114. Calv. Opp. XVII p. 471 Anm. 1.

seinen juristischen Studien in Paris trat er in Verbindung mit dem durch Calvin angeregten Kreise des Buchdruckers Stephanus. Stephanus war es auch, der ihn bewog Calvins halber nach Genf zu gehen; und der Einfluß Calvins auf Colonius war bald so groß, daß er durch ihn bewogen wurde, Prediger zu werden. Dieses Amt verwaltete er zunächst in Metz, wohin ihn der Baron de Coppet, Antoine de Clervant, aus Genf mitgenommen hatte.[1] 1561 wurde er gezwungen, Metz zu verlassen und wurde Prediger in Heidelberg. Colonius war also direkter Schüler Calvins und blieb auch nach seinem Weggang von Genf in lebhaftem brieflichen Verkehr mit seinem Lehrer.

Das gleiche ist zu sagen von Caspar Olevianus aus Olewig bei Trier.[2] Bekanntlich kam er nach juristischen Studien in Paris, Orléans und Bourges 1558 nach Genf, und ebenfalls wie Colonius in enge persönliche Beziehungen zu Calvin.

Daß er bei diesem Verkehr seinem Lehrer auch die Verhältnisse seiner Heimatstadt schilderte, ist nicht verwunderlich. Namentlich konnte Olevianus von zwei in der Stadt hervorragenden Männern berichten, deren Herz innerlich bereits der Reformation zugetan war, das war zunächst der Licentiat Petrus Sirk, einflußreich sonderlich auch durch seine Verwandtschaft mit dem gleichfalls reformfreundlichen Bürgermeister der Stadt Johann Steuß; der andere war Otto Seel, ein Mitglied des Rates.

Olevians Berichte, namentlich die Schilderung dieser beiden Männer, interessierten Calvin derartig, daß er an beide am 29. August 1558 Briefe sandte.[3] Von Olevian, so schreibt Calvin an Lic. Petrus Sirk, hat er erfahren, daß er ein Verehrer Gottes ist und mit Ernst und Treue bestrebt ist, Gottes Reich auszubreiten. Aber die verworrenen Zustände in Trier, wie Olevian sie geschildert hat, lassen einen harten Kampf erwarten. Deshalb mahnt er ihn, gerüstet zu sein. Gunst und Freundschaft vieler wird er verlieren, auf Bequemlichkeiten verzichten müssen, ja Drohungen und Einschüchterungen zu erwarten haben, namentlich von der in Trier ansässigen katholischen Geistlichkeit. Verdruß, Ungerechtigkeit, Bedrängnis, vielleicht noch Schlimmeres wird er zu ertragen haben.

1) Vgl. Calv. Opp. XVII p. 326 Anm. 1, 360 Anm. 2, 471 Anm. 1 Nr. 2955, 2971, 3026.

2) Über ihn vgl. K. Sudhoff: C. Olevianus und Z. Ursinius. Elberfeld 1857. J. Ney Heft I p. 22 ff.

3) Calv. Opp. XVII. p. 314—317 Nr. 2947 f. Teilweise in deutscher Übersetzung mitgeteilt bei Sudhoff p. 18—20.

Aber das Bewußtsein, unter Christi Leitung zu streiten, wird unbesiegbare Kraft verleihen. Sein ist gewißlich der Sieg. Zum Vorwärtsschreiten zwingt ihn jetzt ein Doppeltes: einmal der ihm von Gott gegebene Beruf, andere anzutreiben und zu ermutigen, und dann der Anfang, in dem Gott sich als Führer bewährt hat.

Ähnlichen Inhaltes ist auch der Brief an Otto Seel. Mut will er ihm machen zum Handeln. Die feindliche Macht soll ihn nicht schrecken. Alle Anfänge des Reiches Gottes waren zuerst niedrig und verachtet. Gott gab ihm eine geachtete, angesehene Stellung in der Stadt. Der Größe dieser Gabe entspricht auch die Größe der Aufgabe.

Auf diese Weise waren die ersten Verbindungen Calvins mit Trier durch Olevian geschaffen. Durch Colonius sollten dieselben verstärkt werden. Der Herr von Clervant, der, wie schon gesagt, ein eifriger Förderer des Evangeliums in Metz war und deshalb den Colonius aus Genf mit nach Metz genommen hatte, wandte sein Interesse auch den schwachen evangelischen Regungen in Trier zu. Auf seine Bitte, war Colonius am 4. Februar 1559 nach Trier gekommen. Am 11. März berichtet er über seine Erfahrungen an Calvin.[1] „Ganz und gar matt ist dort die Verkündigung des Evangeliums." Peter Sirk hat ihm mitgeteilt, daß die Zahl der Gläubigen eine sehr geringe ist. Nach des Colonius Meinung ist der Grund aller Schwäche dies, daß die Bewegung eines Predigers oder Führers entbehrt. Deshalb schlägt er Calvin vor, den Olevian nach Trier zu entsenden. Er schien ihm der geeignete Mann. Darin stimmte auch Calvin mit ihm überein. In Übereinstimmung mit Farel, Petrus Martyr und Viret riet er ihm, nach Trier zu gehen, obwohl das Genfer Presbyterium zuerst daran gedacht hatte, ihn zu einer Tätigkeit als Prediger in Metz zu bewegen.[2] Wie sehr Calvins Freundschaft und Rat Olevian wert gewesen ist, hat er selbst in einem Briefe vom 6. Mai an Petrus Martyr bezeugt.[3] Im Juni 1559 kam Olevian von Genf nach Trier zurück.

Hier wurde ihm zunächst auf seinen Wunsch hin eine Lehrerstelle übertragen mit der Verpflichtung, in der Burse über Melanchthons Dialektik und andere philosophische Disziplinen lateinische Vorlesungen zu halten. Bot ihm das schon manche Gelegenheit zur Verkündigung des Evangeliums, so suchte er dennoch

1) Calv. Opp. XVII p. 472 f. Nr. 3026.
2) Vgl. Ney I 26.
3) Vgl. Sudhoff p. 479 ff. im Auszug Calv. Opp. XVII p. 513 Nr. 3049.

einen weitgehenderen Einfluß zu gewinnen und kündigte am 9. August deutsche Predigten in der Burse an. Desgleichen begann er mit deutscher Katechismuserklärung. Leider erfahren wir aus dem Briefe des Colonius vom 9. September 1559,[1] der über die Trierer Verhältnisse Calvin genauen Bericht erstattete, nicht, welchen Katechismus Olevian erklärte.

Durch diese Ereignisse entbrannte natürlich in der alten Trierer Bischofsstadt der religiöse Kampf. Günstig war es für die neue Bewegung, daß Erzbischof Johann zur Zeit auf dem Reichstag zu Augsburg weilte, so daß nur des Kurfürsten Räte sich der Bewegung entgegenstellen konnten. Olevian aber sammelte bald um sich eine große Gemeinde, die auch im Rate ihre kräftigen Stützen hatte. Sirk und Seel handelten ganz im Sinne und Geiste der Ermahnungen Calvins. Bemerkt sei, daß die veränderte Augsburgische Konfession, wie auch andererorts bei den Reformirten, so auch hier bekenntnismäßigen Charakter hatte.

So war es wesentlich mit Calvins Verdienst, daß in Trier die reformatorische Bewegung einsetzte. Aber gerade die Verbindung der Bewegung mit Calvin sollte derselben verhängnisvoll werden.

Am 9. September 1559 schrieb Colonius an Calvin[1]: „Von den Gegnern wird Kaspar hauptsächlich mit der Chikane beschwert, daß er ein Jahr lang freundschaftlich mit Dir zusammen gelebt hat. Denn auf diese Weise glauben sie einen rechten Grund zu seiner Verwerfung zu haben. Durch ein bestimmtes Augsburger Dekret ist nämlich bestimmt, daß nur Bekenner der päpstlichen und Augsburgischen Religion im Reiche geduldet werden, ...“ Wir können noch näher zeigen, wie richtig Colonius berichtete. Bei einer Beratung des Domkapitels und der weltlichen kurfürstlichen Räte über eine an den Trierer Rat zu gebende Mitteilung, betont der Rat Flad ausdrücklich, man solle hervorheben, daß Olevian ein Schüler Calvins sei.[2] Desgleichen forderte ein kurfürstliches Schreiben zur Verhaftung Olevians auf, der Calvinist und Aufrührer sei.[3]

Unterdessen kam der Kurfürst selbst mit einem bedeutenden Zuge Bewaffneter nach Trier; am 16. September hielt er seinen Einzug. Unter seinem Gefolge befand sich auch der bereits oben charakterisierte Bekannte Calvins, Bartholomäus Latomus: er wird

1) Calv. Opp. XVII p. 625—627 Nr. 3110.
2) Ney I. p. 50.
3) Sudhoff p. 24.

jetzt im wesentlichen das treibende Element gegen die evangelische Bewegung.[1] Er meinte, Olevian sei „ein verdammter Sektenprediger wider die christliche Ordnung und die Augsburgische Konfession".[2] Jetzt entwickelten sich in Trier ausgedehnte Verhandlungen, von denen als charakteristisch herauszuheben ist, daß der Kurfürst die Evangelischen kurz als Calvinisten behandelte.[3] Einen calvinischen Prädikanten hätten sie angestellt und nicht einen der Augsburgischen Konfession.[4] Die Verhandlungen blieben jedoch erfolglos. Deshalb verließ der Kurfürst am 24. September die Stadt und ritt zum nahen Pfalzel, um von dort die Stadt mit Gewalt zu zwingen. Zunächst erließ der Kurfürst einen geharnischten Erlaß, in dem als Grund seines Mißfallens ausdrücklich betont wurde, daß die Stadt einen Laien, der sich Dr. Kaspar nenne und zwei Jahre in Genf bei Calvin studiert habe, auf die Kanzel gestellt habe.[5] Die Stadt wurde dann eingeschlossen und auf jede mögliche Weise bedrängt.[6] Das machte den katholischen Teil der Bürgerschaft bald mürbe. Olevian und der evangelische Teil des Rates wurden gefangen gesetzt, und am 26. Oktober hielt der Erzbischof seinen Einzug.

Auf dem Wege der Kriminalklage wurde gegen die Evangelischen vorgeschritten. Erreichte man es, Olevian als Calvinisten hinzustellen, dann hatte man einen guten Grund zum Vorgehen gegen ihn und sein Anhänger. Aber ein dahinzielendes Verhör und eine Untersuchung seiner Bibliothek ergaben nicht das gewünschte Material.[7]

101 Anklageartikel wurden zusammengestellt. Und einer der wichtigsten davon blieb dennoch, wie Olevian selbst an Calvin schreibt, daß er ein calvinistischer Prediger sei: „Ein schismatischer Rottenführer" wird er genannt.[8] Über sein Verhältnis zu Calvin und seinen Aufenthalt in Genf hat Olevian im Verhör folgende Aussage getan: „Ich bin nicht vor langer Zeit und vor Jahren, sondern vor Monaten in Genf gewesen, und zwar vornehmlich, damit ich einen

1) So hat Olevian selbst später an Calvin berichtet, vgl. Calv. Opp. XVIII p. 46—48 Nr. 3178.
2) Ney p. 75.
3) Ney p. 80 f.
4) Ney p. 84.
5) Ney II p. 3. Marx: Caspar Olevianus etc. p. 51.
6) Vgl. darüber Olevianus Brief an Calvin. Calv. Opp. XVIII p. 47 Nr. 3178.
7) Ney II p. 29.
8) Ney II. p. 31.

Anfang der hebräischen Sprache machen möchte"; auch das Französische, das ihm geläufig sei, hätte ihn für Genf bestimmt. „Ich bedachte, mich auch im französischen Predigen auszubilden, damit dem Antichristentum und seinem Teufelsreich nicht einen geringen Abbruch zu tun." Schon zu Paris habe er fleißig die französischen Predigten und Disputationen gehört, ebenso zu Straßburg und Genf.[1]

Das Prozeßverfahren gegen die Angeklagten nahm bald dadurch eine günstige Wendung, daß sich ihrer eine Reihe protestantischer Fürsten annahmen und nach einem Kolloquium in Worms eine Gesandtschaft nach Trier sandten. Neben anderem hatte sie auch den Erfolg, daß der Kurfürst das Verhältnis Olevians zu Calvin, als ein Moment der Opposition gegen die Evangelischen, fortab fallen ließ. Die Instruktion der Gesandten hatte einfach erklärt, Olevians Lehre und Bekenntnis sei der Augsburgischen Konfession gemäß.

Nach längeren Verhandlungen wurden die gefangenen Protestanten nach beschworener Urfehde entlassen; allen Protestanten zusammen wurde eine Geldsumme von 3000 Mark auferlegt und ihre Auswanderung auf Grund des Augsburger Religionsfriedens angeordnet.

Über alle diese Verhältnisse war Calvin stets genau unterrichtet worden durch Olevian[2] und seine Freunde.[3] Leider sind uns Urteile seinerseits über den Verlauf der Trierer Reformation nicht vorhanden, obwohl es wohl wahrscheinlich ist, daß er nach seinem ersten Eingreifen auch fernerhin seine Getreuen mit seinem Rat und seinem Trost unterstützt hat.

Das Resultat dieses Abschnittes können wir dahin zusammenfassen, daß Calvins Einfluß auf die Trierer Reformation ein nicht zu unterschätzender gewesen ist, einmal durch die geistige Ausrüstung, die er als Lehrer des Colonius und Olevian diesen mit auf den Weg gab, dann aber auch durch seine Briefe an zwei der führenden Persönlichkeiten auf seiten der Evangelischen. Auf der anderen Seite aber läßt sich nicht verkennen, daß gerade die Ver-

1) Sudhoff p. 47.

2) Calv. Opp. XVIII p. 46—49 Nr. 3178.

3) Calv. Opp. Colonius Calvino XVII p. 625—627 Nr. 3110; p. 699 Nr. 3143; XVIII p. 40 Nr. 3175; vgl. auch p. 48 Anm. 3 zu Nr. 3178. Hotomanus Calvino XVII p. 705 Nr. 3147. Holbracus Calvino XVIII p. 4 Nr. 3152; vgl. XVII p. 701—703 Nr. 3145.

bindung Calvins mit Olevian den Feinden der Reformation eine starke Waffe wurde zur Unterdrückung der reformatorischen Bewegung.

c) Calvin und Wesel.

Die Reformation im Herzogtum Kleve gestaltete sich in ganz andersartiger Weise als in Köln und Trier. Das hatte seinen Grund in der besonderen kirchlichen und politischen Entwicklung des Herzogtums im Laufe des ausgehenden Mittelalters. Im Klever Herzogtum war der Einfluß der Kirchenfürsten ein sehr geringer: daß der Herzog von Kleve Papst in seinen Territorien sei, sagte ein geflügeltes Wort. In zäher zielbewußter Politik hatten sich die Herzöge einen großen Teil der kirchenregimentlichen Befugnisse erworben. Die Kölner Erzbischöfe und Münsterer Bischöfe waren hier ziemlich machtlos.[1] Die wirklichen Machthaber aber, die Landesfürsten, waren zur Reformation willig, und ihnen schloß sich alles an, was durch Stand und Bildung hervorragte: Das war der Einfluß des Humanismus. Zur Charakterisierung dieses Kreises sei nur der eine Name genannt: Konrad von Heresbach.

Eine ähnlich unabhängige Stellung, wie sie im allgemeinen die Herzöge in ihrem Gebiet hatten, hatte Wesel, die wichtigste Stadt des Herzogtums, ihren Herzögen gegenüber und zwar sowohl nach der landesherrlichen wie kirchenregimentlichen Seite hin.[2] Daß dieser Boden für die Entstehung einer reformatorischen Bewegung günstig war, liegt auf der Hand.

Nun war die offenbare Tendenz der Herzöge die: wohl Reformation, aber nicht Kirchentrennung. Daß eine solche Politik gerade Wesel gegenüber undurchführbar war, sollte die Zukunft bald lehren. Das halbe Entgegenkommen der Herzöge weckte das Reformationsverlangen nur noch mehr, und die freiheitliche Stellung der Stadt drängte zu selbständigem Vorgehen. So kam es, daß sich Wesel in einer Zeit von etwa 20 Jahren (1525—1545)

1) Vgl. O. Redlich: Jülich-Bergische Kirchenpolitik am Ausgange des Mittelalters und in der Reformationszeit I. Bonn 1907. J. Hansen: Westfalen und Rheinland im 15. Jahrhundert Bd. I. Leipzig 1888. Publ. aus d. preuß. Staatsarchiven Bd. 34 und J. Hashagen: Anfänge des landesherrlichen Kirchenregiments am Niederrhein in: Monatshefte f. rhein. K.-G. II. 1908 p. 1—15.

2) Vgl. A. Wolters: Reformationsgeschichte der Stadt Wesel bis zur Befestigung ihres reformierten Bekenntnisses durch die Weseler Synode. Bonn 1868 p. 16 ff.

zu einer fast rein evangelischen Stadt entwickelte. In beiden Kirchen, der Mathenakirche und der Wilibrordskirche wurde deutsche evangelische Predigt gehalten, in letzterer Kirche auch regelmäßig das Abendmahl unter beiderlei Gestalt gefeiert. Superintendent über Prediger, Hilfsgeistliche und Schulen war Nikolaus Buscoducensis. Der Bekenntnisstand der Gemeinde war ein milder Melanchthonismus.[1]

Der Hoffnung einer Förderung der Reformation durch die Klever Herzöge hatte sich Calvin nie ernstlich hingegeben. Wohl hatte sich die Hoffnung in seinem Herzen geregt, als Herzog Johann 1539 gestorben war, und Herzog Wilhelm ihm nachfolgte, ein Schwager Kurfürst Johannes von Sachsen. Calvin sah es klar, welche bedeutenden Konsequenzen ein Anschluß des Herzogs an die Partei der Protestanten haben würde. Als eine Zusammenkunft des Klever Herzogs mit seinem Schwager bevorstand, in der über Wilhelms Anschluß an den Schmalkaldischen Bund verhandelt werden sollte, da hat Calvin an Farel geschrieben: „Wenn er (der Kurfürst) ihn zur Annahme der Reformation bewegen kann, so wird das für das Reich Christi ein großer Vorteil sein.“ [2] Wie vergeblich allerdings diese Erwartungen waren, das sollte Calvin bald persönlich erfahren. In Worms konnte er 1540 die kirchenpolitische und religiöse Stellung des Herzogs kennen lernen. In einem Briefe aus dem Ende des Jahres 1540 berichtet er speziell über die Stellung des Klevers zum protestantischen Zentraldogma, der Rechtfertigungslehre, mit folgenden charakteristischen Worten: „Die Stellung des Klevers und Kölners ist nicht eine sehr ungünstige zu nennen.“ [3] Das war wieder die alte bekannte Unentschiedenheit, die man bei Kleve gewohnt war. Auch später, bei seinem Eingreifen in die Weseler Verhältnisse, hat Calvin nie von einem eventuellen Einfluß der Herzöge etwas zu hoffen gewagt, er hat, so weit wir sehen, nie daran gedacht.

Bald aber griffen in die reformatorische Bewegung von Wesel zwei neue Faktoren ein, die notwendig zu Konflikten führen mußten, und die tatsächlich eine gänzliche Umgestaltung der kirchlichen Verhältnisse in Wesel herbeiführten, eine Umgestaltung, die über Wesel hinaus von der weittragendsten Bedeutung wurde: das

1) Vgl. Wolters p. 91, 96 f. Zeitschr. d. Berg. G. V. Bd. 26 1890 p. 213—225.

2) Vgl. Calv. Opp. X b p. 330 Nr. 164. März 1539.

3) Vgl. Calv. Opp. XI p. 138 Nr. 208, vgl. auch p. 178 Nr. 290.

war einmal die Einwanderung der Wallonen aus den Niederlanden sowie der Reste der Londoner Fremdengemeinde und der Engländer, was die Entstehung eines reformirten Elementes innerhalb der Gemeinde bedeutete und das Eingreifen Calvins in die Schicksale der Gemeinde zur Folge hatte; das war andererseits die Entstehung einer mächtigen neulutherischen Partei.

Nirgendwo wurde mit solcher Gewalttätigkeit und Strenge jede Regung reformatorischer Gedanken unterdrückt, wie in den kaiserlichen Erblanden, vornehmlich in den dem Klever Herzogtum benachbarten Niederlanden, jedoch ohne daß auch hier die lebendig einsetzende reformatorische Bewegung hätte unterdrückt werden können. Vielmehr zogen es eine Reihe ernster und frommer Wallonen, meist Tuchweber, anfangs 1545 vor, Vaterland und Heimat zu verlassen, und sich nach Wesel zu wenden, wo die Verhältnisse bessere waren. Sie fanden dort freundliche Aufnahme. Jedoch gewisse Konflikte mußten dieser Aufnahme notwendig folgen. Ein Aufgehen der Fremden in der bestehenden Gemeinde war durch die Verschiedenheit der Sprache ausgeschlossen und hätte sich selbst bei Fehlen dieses Grundes durch die Verschiedenheit des reformatorischen Bodens, aus dem beide Elemente erwachsen waren, als unmöglich erwiesen. Deshalb ist es erklärlich, daß die Weseler Gemeinde von den Fremdlingen ein Bekenntnis forderte. Es wurde von Nikolaus Buscoducensis verfaßt.[1] Zunächst bekennt es sich zum Inhalt der drei ökumenischen Symbole, behandelt Taufe, Abendmahl und Stellung zur weltlichen Obrigkeit (mit Erklärungen gegen Kommunismus und Weibergemeinschaft der Anabaptisten). Antireformirt ist der Artikel vom Abendmahl: „Es wird wahrhaftig dargereicht und ausgeteilt der Leib Christi unter oder in der Gestalt des Brotes und das Blut Christi unter oder in der Gestalt des Weines." Charakteristisch für den Bildungsgrad der Gemeinde, aber psychologisch völlig verständlich, ist die Tatsache, daß die Fremden in der Lehre zurückweichen, aber auf einem anderen Punkte hart waren und blieben: in der Frage der äußeren Zeremonien. Und jetzt beginnt Calvins Eingreifen in diese Verhältnisse. In den Konflikt erhalten wir einen Einblick aus einem Briefe an Calvin von der Hand des Valerandus Pollanus, eines des Glaubens halber aus seinem Vaterlande ver-

1) Vgl. Z. B. G. V. 26 p. 221 Anm. 2. Abgedruckt Wolters p. 455. Calv. Opp. XIX p. 622—627 Nr. 3893 bis.

triebenen französischen Edelmannes.[1] Als es sich um die Annahme gewisser Zeremonien beim Abendmahl handelte, brach die Opposition durch: Die Tracht der Liturgen scheint in Wesel noch ganz die römische gewesen zu sein (casula, vestis alba, superpelliceum nennt Pollanus). Dann waren die Gesänge andere. Die Wallonen wandten sich in dieser Sache an die Straßburger. Hier kamen Butzer, Petrus Martyr und Pollanus zu der Überzeugung, daß es zweckmäßig sei, wenn Pollanus selbst nach Wesel reise, um dort von Nikolaus Buscodecensis Vergünstigungen für die Fremden zu erwirken. Als Butzers und Martyrs Meinung berichtet Pollanus an Calvin: Die Weseler soll man inständig bitten, auf die Schwachen Rücksicht zu nehmen; die Unseren aber sollen sich in der Freiheit üben. Die ganze Situation schien aber dem Pollanus so schwierig, daß er nicht gerne, ohne Calvins Ansicht gehört zu haben, an die Durchführung seiner Aufgabe gehen wollte. Ja sie war doppelt schwierig dadurch, daß die Gemeinde, wie Pollanus Calvin mitteilt, selbst nicht einig und geschlossen war. Die einen verwarfen alles, was die anderen als belanglos hinnehmen wollten, während eine dritte Partei einen Mittelweg suchte. Was Pollanus aber am meisten erzürnte, daß war das Zurückweichen der Fremden in der Abendmahlslehre. Den Straßburger Theologen schien jedoch die Angelegenheit zu wichtig, als daß Pollanus noch bis zu Calvins Entscheid hätte warten dürfen. Er reiste schon vorher. Wie wichtig ihm aber die Angelegenheit war, geht noch daraus hervor, daß er in einer Nachschrift Calvin nochmals darum bittet, eine Antwort nicht zu unterlassen, und daß er die Gemeinde seiner Fürbitte empfiehlt (22. November 1545). Einige Tage später, am 3. Dezember, benutzt er nochmals die Gelegenheit eines nach Genf abgehenden Botens, Calvin für die Angelegenheit zu erwärmen: „Ich bitte Dich, es nicht zu unterlassen, Deine Meinung über diese Sache zu schreiben. Ich hoffe nämlich, daß mir vor meiner Rückkehr von dort, überbracht werden kann, wenn Du etwas geschrieben haben wirst." Er sendet ihm zugleich den Bericht eines gewissen Eustathius. Dann sagt er nochmals: „Ich bitte Dich, daß Du die Sache nicht vernachlässigst. Und wenn Du gerade schon etwas geschrieben hast, es Dich nicht verdrießen zu lassen, deshalb ebenso nochmals zu schreiben, was Dir gerade in den Sinn kommt nach Einsicht des Schreibens unseres Eustathius."[2]

1) Calv. Opp. XII p. 214—218 Nr. 729. Vgl. Z. B. G. V. 26 1890 p. 217 f.
2) Calv. Opp. XII p. 225 Nr. 736.

Einige Monate später, am 28. August, finden wir Pollanus in Antwerpen; seine Rückkehr nach Straßburg steht nahe bevor. Daß er am Ende seiner Tätigkeit im Interesse der Wallonengemeinde steht, ist gewiß. Wieder schreibt er an Calvin.[1]

Zunächst darf es nicht befremden, daß Pollanus in Antwerpen ist. Die Gemeinden von Antwerpen und Wesel standen immer in freundschaftlicher Beziehung zueinander. Was er im einzelnen während seines Aufenthaltes am Niederrhein getan hat, schreibt Pollanus nicht. Jedoch sehen wir, daß er außer in Wesel auch in Aachen und in Bedburg beim Grafen von Neuenaar gewesen ist. Es ist interessant zu beobachten, wie sich gleich im Anfang die späteren Hauptelemente des niederrheinischen reformirten Protestantismus zu verbinden beginnen.

Als Pollanus gerade diesen Brief an Calvin versiegelte, da empfing er ein Briefbündel von Calvin, und in demselben befand sich auch ein Brief an Wesel: „da jauchzte mein Herz. Ich werde eifrig tun, wozu Du so väterlich und ernst mahnst." Dieser Brief ist wahrscheinlich das Calv. Opp. XX 419—425 mitgeteilte undatierte Schreiben.[2] Das von Beza hinzugefügte Datum 1560 ist sicher falsch, völlig undenkbar. Wolters[3] und die Editoren der Briefe Calvins[4] setzen ihn etwa Ende 1553 oder Anfang 1554. Dann ist der Brief nicht an die alte wallonische, sondern an die Londoner Flüchtlingsgemeinde gerichtet. Diese Ansicht ist diskutierbar. C. Krafft und Fr. W. Cuno,[5] allerneuestens auch A. A. van Schelven[6] setzen das Schreiben Anfang 1546, richtiger ist wohl Mitte 1546.

Ehe das zu begründen ist, möge zunächst eine genaue Analyse des Schreibens folgen.

Man merkt es dem ganzen Tone des Briefes an: Es ist dem Reformator eine ernste und wichtige Sache, um die es sich handelt. Wie Paulus im 1. Kapitel des Römerbriefes seine Leser begrüßt,

1) Calv. Opp. XII p. 375 ff. Nr. 823.

2) Es steht auch Bonnet II 353. In deutscher Übersetzung: Elberfelder ref. Wochenblatt 1863 Nr. 19 p. 145—150.

3) p. 165 Anm. 1.

4) Calv. Opp. XX p. 425 Anm. 8.

5) Geschichte der wallonisch- und französisch-reformierten Gemeinde zu Wesel. Geschichtsblätter d. dtsch. Hugenottenvereins Zehnt V Heft 2—4. Magdeburg 1895 p. 6.

6) De nederduitsche Vluchtelingenkerken der 16e eeuw in Engeland en Duitschland in hunne beteekenis voor de Reformatie in de Nederlanden. s'Gravenhage 1908 p. 289 Anm. 1.

die er ja nicht kennt, deren Heil ihm aber auf der Seele liegt, so redet auch der Reformator zum Teil mit denselben paulinischen Ausdrücken die Gemeinde an. Ob er gleich dem Leibe nach von ihnen fern ist, so trägt er sie doch beständig auf dem Herzen und sorgt sich um ihr Heil. „Erstlich danke ich meinem Gott dafür, daß er euch, nachdem er zugelassen, daß ihr um des Zeugnisses Christi willen aus eurem Vaterlande vertrieben wurdet, eine Zuflucht eröffnet hat, wo ihr ihm mit reinem Gewissen dienen könnt, und daß er euch sogar wie in einem kleinen Neste zusammengeführt, damit ihr euch gegenseitig zum Trost sein möchtet. Aber vor allem danke ich ihm für die Beständigkeit, die er euch verliehen.“ Jetzt gilt's vor allem weiter ausharren und des Herrn Schutz dazu erflehen. Sie sollen bedenken: Es war eine Gnade, daß sie leiden durften. Jetzt fallen, würde doppelten Anstoß erregen. Vor allem aber ist not: gegenseitige tragende Liebe. Sonst entsteht Zank und Streit und davor muß man sich hüten, wie vor einer tödlichen Krankheit. Und dann entwickelt Calvin in klarer und lichtvoller Weise, wie das Leben in rechter Einheit am sichersten gegründet ist auf geordnetem kirchlichen Gemeindewesen, zu dem nach seiner Anschauung die drei Stücke gehören: Wort, Sakrament, Kirchenzucht (vgl. über diese Anschauung Calvins und vieler reformirter Bekenntnisschriften Müller, Symbolik p. 501 f.).

Hauptsächliches Mittel zur Einheit ist fleißiger, gemeinsamer Besuch des Gottesdienstes, „denn wie im Kriege alle sich um ein Banner scharen, um dem Feinde standhaft zu widerstehen, so hat auch der Herr gewollt, daß s e i n W o r t uns ein Panier sei, unter welchem wir zusammenkommen möchten“. „Achtet es als eine beondere Gnade Gottes, daß der Herr sein Wort euch predigen läßt.“ „Wenn irgend etwas in der Lehre Schwierigkeiten macht, so wendet euch an eure Prediger. Denn durch gütliche Besprechung gelangen wir besser zu einem Resultat dessen, was uns zweifelhaft erscheint.“ Es ist dünkelhaft, wenn man so kühn seine Meinungen behauptet, daß es keine Zügel gibt, um uns zurückzuhalten. Vor allem hütet euch, daß Satan euch die Einfachheit des Evangeliums nicht verleidet, um euch zu eitlen Sonderbarkeiten hinzulenken. Gottes Wort zu Spitzfindigkeiten anwenden, heißt es mißbrauchen.

„Um allen Gefahren, die euch begegnen könnten, vorzubeugen, und diejenigen, welche schon verirrt sein sollten, zurückzuführen, wäre es gut, daß ihr irgend eine Einrichtung, daß heißt irgend eine

Form der Disziplin hättet, um die, welche fehlen, zu erinnern, die Aufrührerischen im Zaume zu halten und jeden zur Erfüllung seiner Pflicht zu bringen." „Wenn ihr so eine passende Einrichtung hättet, würdet ihr nicht nur der Meinungsverschiedenheit vorbeugen, sondern auch den Ärgernissen, Lastern und Ausschweifungen Einhalt tun können, die im Leben begangen werden, und Gott würde um so mehr durch euch verherrlicht werden."

Die Notwendigkeit einer kirchlichen Form fordert auch der Gebrauch der Sakramente. Sie als überflüssige Dinge zu betrachten, wäre traurig. Durch seine unendliche Güte kommt Gott unserer Mangelhaftigkeit so weit zu Hilfe, daß er uns Hilfsmittel gegeben, die unserer Fassungskraft angemessen sind. Die einmal empfangene Taufe: uns ein beständiges Zeichen der Gnade Gottes und unserer Kindschaft; aber sie genügt uns ohne das Abendmahl nicht, das er uns zu neuer Befestigung und Stärkung gab. Vom Satan verführt und verblendet ist der, welcher sich unter nichtigem Vorwand vom Abendmahl zurückzieht.

In diesem Zusammenhang urteilt Calvin auch über den Zeremonienstreit. Das kleinste Maß von Zeremonien ist das beste, denn wir wissen, wie viel Gefahr vorhanden ist, daß sie den Aberglauben erzeugen. Doch darf man darüber nie die Hauptsache vergessen, also: sich dadurch z. B. von der Teilnahme am heiligen Abendmahl abwenden lassen. Unvollkommenheiten sind so lange zu tragen, als sie Gottes Wort nicht zuwider sind. Wenn sie aber irgend einen Schein von Abgötterei an sich trügen, so müßtet ihr ihnen widerstehen bis zum Tode."

Seine Ermahnungen, so versichert Calvin am Schluß die Gemeinde, haben nur ihr Wohl und Heil im Auge. Daß Pollanus bei der Lektüre eines solchen Briefes schreiben konnte: „Mein Herz jauchzte", das können wir verstehen. Keine Spur harter Kritik oder kleinlicher Kasuistik ist da: alles ist unter großem Gesichtspunkte angeschaut. Was ist das gesunde Fundament eines neuen jungen Gemeindelebens? Diese Frage seinen Freunden zu beantworten, ist Calvin das Wichtigste und der Streit um die Zeremonien tritt davor ganz zurück.

Der Inhalt des Schreibens paßt nun recht gut in die Zeit der Anfänge der wallonischen Gemeinde. Daß sich der Brief richtet an eine ganz junge Gemeinde, ist evident. Vertrieben sind die Fremdlinge „aus ihrem Vaterlande". Das paßt nicht auf die Londoner Fremdengemeinde; Calvin würde gewiß sich in einem

Schreiben an sie bezogen haben auf die seit Jahren währende Verfolgung, die stets neu einsetzende Hetze. Ferner: schon längere Zeit war Calvin von Freunden zum Schreiben an die Weseler ersucht worden (des Pollanus Brief stammt vom 5. Dezember 1545). Aber näher benachbarte Personen sind ihm zuvorgekommen. Sollte sich das nicht auf Butzer und Petrus Martyr beziehen? Als er dann erneut gehört hat, daß sein Brief noch erwünscht sei, da hat er geschrieben. Zu Bedenken könnte allerdings die Tatsache Anlaß geben, daß Calvin über das Nachgeben der Gemeinde in der Abendmahlslehre ganz schweigt. Aber sollte da nicht vielleicht Pollanus den Fehler der Gemeinde korrigiert haben? Calvin hat allerdings auch Anfang 1554 nach Wesel geschrieben, an die aus England gekommenen Fremden. Auch hier war die Zeremonienfrage brennend geworden. Dieser Brief ist dann verloren gegangen.[1]

Welchen Erfolg hat nun Calvins Schreiben gehabt? In der Zeremonienfrage hat der Magistrat scheinbar den Fremden nachgegeben. Sardemann schreibt[2]: „In der wallonischen Gemeinde blieb die reformirte Art der Abendmahlsfeier unangefochten."

Treffend hat Wolters die Bedeutung dieser Gemeindegründung charakterisiert: „Niemand ahnte damals, daß auf diesem armen Haufen von Tuchwebern, auf der aus ihnen sich bildenden Flüchtlingsgemeinde, die Zukunft der evangelischen Kirche von Wesel, ja der evangelischen Kirche des Niederrheins beruhe." Daß es zu solch fester Gemeindebildung kam, verdanken wir mit dem Einflusse Calvins und seines Schülers Pollanus.

Auch in den folgenden Jahren unterrichteten die Freunde Calvins ihn über den Stand der Weseler Gemeinde. Als die Gemeinde 1547 durch die Treibereien eines Anabaptisten beunruhigt wurde, und das Glaubensbekenntnis dieses Mannes von Wesel zu Garnerius, dem Prediger der französischen Gemeinde in Straßburg überbracht wurde, da sandte er es weiter an Calvin.[3] „Das ist überaus traurig, die Verstörung des wenigen, was in Wesel war", schreibt Calvin kurze Zeit später[4] an Herrn von Falais. „Ich glaube, daß der Herr diesen übertriebenen Eigensinn bestrafen will, der nicht sein kann ohne eine Verachtung seines Segens.

1) Vgl. Frankfurtische Religionshandlungen I. p. 279 Nr. 3.
2) Z. B. G. V. Bd. 4 p. 135.
3) Calv. Opp. XII p. 525 f. Nr. 910.
4) 16. Aug. 1547. Calv. Opp. XII p. 575 Nr. 937.

Dennoch hoffe ich, daß er nach Bestrafung der Phantasten, die die Ursache des ganzen Übels gewesen sind, noch einmal die kleine Schar, die ihm bleibt, aufrichten und ihr die Hand reichen wird, um sie auf gutem Wege zu führen." Calvins Wünsche erfüllten sich. Die Gemeinde überstand die scheinbar recht bedeutende Krisis.

Von jetzt ab hören wir einige Jahre nichts über Beziehungen Calvins zu Wesel. Diese entspannen sich aber sogleich, als das reformirte Element in der Stadt eine wesentliche Stärkung erhielt, als Engländer und die Reste der Londoner Fremdengemeinde in Wesel eine neue Heimat suchten. Mit der Thronbesteigung Eduards VI. (1547) war England für die aus Europa ihres Glaubens wegen Verfolgten ein Ruhe- und Sammelpunkt geworden. In London hatte sich unter a Laskos Leitung eine große Fremdengemeinde mit eigenem Glaubensbekenntnis und eigener Kirchenordnung gebildet. Aber der Friede fand mit Eduards VI. Tode und dem Regierungsantritt Maria Tudors (1553) sein Ende.[1] Die Londoner Gemeinde zerstreute sich, um nach traurigsten Irrfahrten an verschiedenen Stellen neue Ruheplätze zu finden. Ein Teil der Vertriebenen suchte seine Zuflucht in Wesel.

Für die Ereignisse der folgenden Zeit ist neben den Briefen des Corp. Ref. die wichtigste Quelle der von den rheinischen Historikern sehr vernachlässigte Bericht des Weseler Pfarrers Franciscus Riverius, Perucellus: Historia de Wesaliensis Ecclesiae dissipatione descripta a Francisco Riverio.[2] Hätte Wolters diesen Bericht benutzt, so wäre seine Darstellung in mancher Hinsicht anders ausgefallen. Für unsere Untersuchung ist diese Arbeit aber deshalb doppelt wichtig durch den Grund, der ihre Abfassung veranlaßte. Nach seinem Fortgang von Wesel nach Frankfurt, wurde Perucellus der Vorwurf gemacht, daß er die Gemeinde von Wesel verstört habe, und als besonderer Vorwurf der genannt, daß er zu diesem Zwecke die Ratschläge der Kirchen von Genf und Lausanne verachtet habe.[3] Wir können also voraussetzen, daß Perucellus gerade auch auf seine Beziehungen zu Calvin resp. zu Genf genau eingehen wird.

In den Jahren nach der Niederlassung der Wallonen in Wesel

1) Vgl. darüber Wolters p. 149 ff. Dalton: a Lasko p. 334 ff.

2) Frankfurtische Religionshandlungen I. 278—289. Frankfurt a. M. 1735.

3) Frankfurtische Religionshandlungen I, 278, vgl. p. 286 f.

(1545) waren innerhalb der Stadtgemeinde Verhältnisse im Werden, die von weittragender Bedeutung für dieselben werden mußten, und ohne deren Kenntnis das Verständnis der folgenden Entwicklung nicht möglich ist: das war die Bildung der neulutherischen Partei. „Der streitbarste unter den Verfechtern des strengen Luthertums im nachreformatorischen Zeitalter", Tileman Heßhusius, war selbst aus Wesel gebürtig und wußte, namentlich nach seiner Heirat mit Anna Bert, als Schwiegersohn des Bürgermeisters und Verwandter des einflußreichen Juristen Groen, einen Teil des Magistrats, gerade seine einflußreichsten Glieder, für seine Gedanken zu gewinnen.[1]

Daß die Ankunft der Fremden die Neulutheraner erbittern mußte, liegt auf der Hand. Doch wissen wir,[2] daß der Rat die Fremden zunächst freundlich aufnahm und ihnen die Erlaubnis zur Gründung einer Gemeinde gab.

Jetzt wurde einem erneuten Einflusse Calvins dadurch sofort die Bahn frei, daß an die Spitze dieser Gemeinde zwei persönliche Bekannte Calvins berufen wurden. Das waren François de Morel, Sr. de Coulanges oder de Cologne (Morellus, Morellanus) und François de la Rivière, Pérussel (Riverius, Perucellus). De Morel war Franzose. Seines Glaubens halber verließ er sein Vaterland und ging nach Genf. Namentlich mit Beza trat er hier in Verbindung, aber auch bei Calvin und Farel war er hochgeschätzt.[3] Vielleicht auf Bezas Veranlassung kam er nach Wesel.

Perucellus[4] war als Franziskanermönch in Paris für die Reformation gewonnen worden und daraufhin von der Sorbonne aus der Fakultät ausgestoßen worden, trotzdem Kardinal du Bellay und der Dauphin sich für ihn verwendet hatten. Der Verhaftung entzog er sich durch die Flucht nach Basel und trat dort in die Dienste des Herrn von Falais, was persönliche Bekanntschaft mit Calvin zur Folge hatte.[5] Aber gerade seine Tätigkeit in diesem Kreise gestaltete Calvins Urteil über ihn anfangs wenig günstig. Jedoch war er trotz mancher Fehler ein trefflicher, in vieler Hin-

1) Über Hesshusius vgl. PRE³ VIII p. 8—14 und die dort verzeichnete Literatur.

2) Frankfurtische Religionshandlungen I. p. 278.

3) Vgl. Calv. Opp. XV p. 176 Nr. 1978, XVI p. 109 Nr. 2432 und öfter. Ferner vgl. Haag: La France protestante² VII p. 500. Cuno p. 8.

4) Über ihn vgl. Haag² VIII p. 202 II p. 452, 454. Wolters p. 153 f. Cuno p. 8 und Calv. Opp. an vielen Stellen.

5) Vgl. Calv. Opp. XII p. 489 Nr. 881, p. 511 Nr. 924, p. 636 Nr. 979.

sicht bewunderungswürdiger Charakter. Von Basel ging Perucellus nach London an die Fremdengemeinde,[1] von dort nach Wesel.

Bald nach der Ankunft der beiden Prediger wurden die gerade zur Ruhe gekommenen Fremden arg gestört. Der Rat forderte nämlich gemeinsame Abendmahlsfeier der Fremden mit der Stadtgemeinde. An der Feier der Stadtgemeinde war den Fremden jedoch ein Doppeltes anstößig, einmal der Gebrauch der deutschen Sprache, die sie ja nicht verstanden, noch mehr aber die in Wesel üblichen Zeremonien: Die weißen Gewänder, brennenden Kerzen und die mit einem Kreuz gezeichneten Oblaten. Die Gemeinde versammelte sich deshalb und kam zu dem gemeinsamen Beschluß: Die Annahme der Zeremonien zu verweigern. Morellus wurde beauftragt, einen neuen Platz zur Sammlung der Gemeinde zu suchen, während unterdessen Perucellus zum Troste der Brüder mit ihnen bis dahin in Wesel ausharren sollte. Das war Anfang 1554.

Kurze Zeit später traf in Wesel ein Schreiben Calvins und der anderen Genfer Pastoren ein, das Perucellus in große Beunruhigung versetzte.[2] Die Frage um die Zeremonien hat den Brief veranlaßt. Es ist nicht grundlos, schreibt Calvin, in diesem Punkt Zweifel und Bedenken zu hegen. Das beste ist es, sich an die reine Einfachheit zu halten, die wir vom Sohne Gottes haben, dessen Anordnung darin zur reinen Richtschnur dienen soll. Jeder kleinste menschliche Zusatz kann nur vom Verderben sein. Und doch! Die Lage der Fremden ist verschieden von der der Pastoren und der Gemeinde Wesels. Daß diese letzteren nutzlose Dinge beibehalten, die nichts sind, als Überbleibsel päpstlicher Irrtümer, ist ein unverzeihlicher Fehler. Da die Fremden aber nicht eigentliche Glieder der Gemeinde sind, können sie nicht nur, sondern sollen solche Schwachheiten mit Geduld tragen, die zu verbessern ihnen nicht obliegt. So etwas in Genf zu dulden, wäre

1) Vgl. Southerden-Burn: Historie of foreign protestant refugees. London 1846 p. 34.

2) Calv. Opp. XV p. 78—81 Nr. 1929. Bonnet I. 418—22. Ins Deutsche übertragen: Sardemann: Geschichte der ersten Weseler Klasse p. 68—71. Elberf. ref. Wochenblatt 1863 Nr. 18 p. 78—81. Das richtige Datum ist 13. März 1554, nicht 13. März 1559 wie Sardemann und Elb. ref. Wochenblatt p. 140 angeben. Dieser Brief ist nicht direkt als von Calvin, sondern von den Genfer Pfarrern ausgehend bezeichnet. Daß aber Calvin der Schreiber war, ist gewiß. Er bezieht sich später auf dies Schreiben als auf seinen Brief, vgl. Calv. Opp. XV p. 218 Nr. 2002.

Unrecht, für sie aber darf es kein Grund sein, sich vom Ganzen der Gemeinde zu trennen und sich des Gebrauches des Abendmahles zu berauben. „Es ist den Kindern Gottes wohl erlaubt sich Dingen zu unterwerfen, die sie nicht billigen. Aber die Hauptsache ist zu wissen, bis wohin eine solche Freiheit sich zu erstrecken habe, und darin halten wir das für einen entschiedenen Artikel, daß die einen den anderen sich in all den äußeren Gebräuchen fügen dürfen, welche dem Bekenntnis unseres Glaubens keinen Einspruch tun, damit die Einheit der Kirche nicht durch unsere zu große Strenge und Verdrossenheit gestört werde. Wir sind weit entfernt euch zu raten, des Unterschiedes der Zeremonien wegen euch des Vorteils zu begeben, an jenem Ort eine christliche Kirche zu haben. Die Hauptsache ist, daß ihr in dem Bekenntnisse eures Glaubens nicht weichet und völlig bleibet in der Lehre."

Wir sehen, wir haben auch in diesem Sendschreiben an Wesel eine großzügige, echt christliche Beurteilung in religiösen Dingen; welch klarer Blick für Wesentliches und Unwesentliches; welche Freiheit bei ganzer Gebundenheit! Er, dem so oft „zu große Strenge und Verdrossenheit" vorgeworfen wird, warnt im Gegenteil davor.

Einen Monat nach dem Genfer Schreiben sandten auch die Prediger von Lausanne ein Schreiben nach Wesel, das sich in gleichem Sinne aussprach, wie das Genfer (April 1554). Dieses Schreiben ist verloren.

Beide Briefe setzten Perucellus in nicht geringe Beunruhigung. Unerwartet trafen sie ein und widersprachen in ihrem Inhalt den Beschlüssen der Gemeinde. Freilich erhielt er eine Erklärung über die Veranlassung zu diesem Schreiben: sie seien lange vor seiner Ankunft von der Gemeinde erbeten worden. Aber wie sollte er jetzt handeln? Einmal fürchtete er den Zorn der Weseler Fremden für den Fall, daß er sich weigerte, dem Inhalt der Briefe nachzukommen, und das konnte er nicht mit gutem Gewissen; auf der anderen Seite fürchtete er für den Fall der Annahme, die Fremdengemeinden in Straßburg, Frankfurt und anderorts zu beleidigen, die ihn in seiner Amtsführung stets korrekt handelnd gesehen hatten und seine gemeinsame Tätigkeit mit a Lasko in England kannten. In dieser Verlegenheit sandte er die Schreiben Calvins und der Lausanner an a Lasko[1] und die Gemeinde von Antwerpen, um ihren Rat zu hören. a Lasko antwortete am 6. Juli,

1) Hiernach ist Dalton p. 456 zu korrigieren.

die Antwerpener Gemeinde sandte schon vorher mündlichen Bescheid, später auch schriftlichen: im September 1554. Ersteres Schreiben ist uns erhalten.[1] Sein Inhalt lautet aber wesentlich anders, als die Schreiben aus Genf und Lausanne. Doch eins zeigt sich deutlich. a Lasko und die Emdener kannten die Weseler Verhältnisse besser, sie blickten tiefer als der ferne und nur ungenau unterrichtete Calvin. a Lasko sah es: in Wesel herrschte nicht mehr der alte lebendige Reformationsgeist: er war bei den Führern einem starren Orthodoxismus gewichen, der auf die Formel pochte und für andere nur ein Verdammungsurteil kannte. Einen dreifachen Irrtum erkannte a Lasko in dem Schreiben Calvins und seiner Freunde. Zunächst in dem Glauben, die Fremden und die Städter seien in der Lehre eins, oder wo sie in der Lehre voneinander abwichen, seien die Differenzen gegenseitig zu tragen. Zweitens irren die Freunde in Genf und Lausanne in der Beurteilung der Zeremonienfrage: Sie meinten, man solle die Schwachheiten der Stadtgemeinde tragen. Aber das kann man nicht mehr Schwachheit nennen, kein Kolloquium zu gestatten und dabei alle anderen zu verachten und zu verfluchen, schreibt a Lasko. Endlich scheint ihm auch die Beurteilung der rechtlichen Stellung der Gemeinde falsch, daß sie nämlich nach Gründung einer Gemeinde „für private Glieder der dortigen gastlichen Gemeinde" zu betrachten wären. Das alles zwingt a Lasko zu einem anderen Urteil: hier handelt es sich nicht um Rücksichtnahme auf Schwache im Glauben. Der Geist der Gegner ist ein prinzipiell anderer. Es wird nicht von ungefähr gewesen sein, daß a Lasko seinem Briefe einige Exemplare seiner Schrift: De Christi communione beifügte, die, wie er glaubt, ihnen auch dort zum Nutzen sein werden. a Lasko wird es gewußt haben, daß die Annahme von Kerzen, Oblaten und Meßgewändern für die Gegner nur eine Vorbereitung für das Aufdrängen der lutherischen Abendmahlslehre sein sollte. Calvins Sendschreiben an die Gemeinde ist uns ein unschätzbares Dokument seines wahrhaft reformatorischen Geistes, obwohl es den Weseler Verhältnissen nicht gerecht wird. a Lasko, der die Situation besser durchschaute, urteilte richtiger. Wie er, urteilte auch die Antwerpener Gemeinde.

Durch diese Antworten wurde Perucellus' Zweifel nur noch vermehrt. Genf und Lausanne standen gegen Antwerpen und Emden.

1) Vgl. Frankf. Rel.-Handl. I. p. 290—293. Calv. Opp. XV p. 182—187 Nr. 1983. Kuyper: J. a Lasko Opp. II p. 703—707.

In dieser Not wandte er sich selbst an Calvin und setzte ihm seine Gewissenbedenken, sowie die Anschauungen der Antwerpener und Emdener auseinander. Außerdem erbat er sich von Calvin ein Empfehlungszeugnis, jedenfalls in der Absicht, seine Stellung in den Parteien der Gemeinde durch Calvins Autorität zu decken.[1] Calvins Antwort ist vorsichtig und zurückhaltend. Wohl bleibt er auf seinem Standpunkt stehen und verweigert auch einen Empfehlungsbrief für Perucellus. Auf ein Doppeltes soll er stets bedacht sein, nicht mehr zu dulden, als der Aufbau der Gemeinde verträgt und dann nichts zu übernehmen gegen das Urteil des Gewissens. In der Zeremonienfrage solle er sich Mühe geben, daß alle das erkennten, daß er alles Überflüssige mehr trage, als billige. In dieser Zeit des Schwankens legte Perucellus den Fremden nochmals die Frage über die Zulassung der Zeremonien vor. Die einen waren für, die andern gegen ihre Annahme. Ja letztere stellten sogar ihr Fernbleiben vom Abendmahl in Aussicht. Für Perucellus hatte diese Situation die unangenehme Folge, daß sich weithin das Gerücht verbreitete, er sei vom alten Glauben abgefallen. Selbst in der Weseler Fremdengemeinde fand dies Gerücht nur zu willige Gläubige.

Bis in den September 1554 verhielt sich der Magistrat durchaus ablehnend. Außerdem reizten die deutschen Prediger das Volk gegen die Fremden, so daß sie sich zu Predigt und Gebet nicht versammeln konnten, höchstens einige wenige und diese nur mit Furcht. Das hatte zur Folge, daß eine Reihe der Fremden nach Frankfurt auswanderte. Perucellus aber ging nach Antwerpen und versprach nach Beratung mit der dortigen Gemeinde bis Ostern des kommenden Jahres in Wesel bei dem Rest der Gemeinde auszuharren. Alsdann sollte jeder im Frühling dahin ziehen, wohin Gott ihn führe.

Ostern nahte, und Perucellus rüstete sich, um nach Genf zu Calvin oder nach Emden zu a Lasko zu gehen. Da trat eine Wendung ein, die die Gemeinde zunächst vor der Auflösung bewahrte. Zufällig kam nach Wesel Georg Cassander, der große Ireniker: Er wirkte derartig auf den Magistrat und die Prediger,

---

1) Dieses Schreiben ist verloren gegangen. Doch können wir das Angegebene als seinen Inhalt rekonstruieren aus den Angaben Perucells in seiner Historia und aus der Antwort Calvins an ihn. Calv. Opp. XV p. 218 f. Nr. 2002. Ins Deutsche übertragen Elberf. ref. Wochenblatt 1863 Nr. 18 p. 140.

daß die Fremden Hoffnung bekamen zur Erlaubnis öffentlicher Religionsübung. Das bewog die Gemeinde und Perucellus zum Warten. Und wirklich übergab der Magistrat den französisch redenden Fremden die Heiliggeistkapelle, den englisch redenden die Augustinerkirche. Dort begannen sie Ende Oktober mit öffentlicher Predigt. Aber eins konnten sie nicht erreichen, obwohl Perucellus sich darum bemühte, seit ihm die Kirche geöffnet war bis April 1556, nämlich ein Predigtamt ohne Zeremonien bei Taufe und Abendmahl zu bekommen. Und das konnte sein Gewissen nicht ertragen. Er bat deshalb die Gemeinde, ihn in drei oder vier Monaten von seinem Amte zu entbinden. Doch diese war weit davon entfernt. Er solle sich zunächst darüber mit Calvin in Verbindung setzen, rieten ihm die Brüder von Antwerpen, und die Weseler waren damit einverstanden. Jetzt begann Perucellus sich zu rüsten, entweder einen Boten nach Genf zu senden oder selbst dorthin zu reisen. Beides sollte sich als unnötig erweisen.

Während sich die Ereignisse in Wesel so entwickelt hatten, war auch Calvin darüber durch seine Freunde unterrichtet worden. Erst am 12. Februar 1556 hatte ihm Pollanus, der damals Pfarrer in Frankfurt war, Botschaft zukommen lassen: „Über Wesel schreibe ich nichts. Du wirst alles von diesem Bruder (d. h. dem Überbringer des Briefes) erfahren.“ [1]

Nun waren in gleicher Zeit in der Frankfurter Gemeinde große Wirren ausgebrochen, sowohl zwischen den Gemeindegliedern selbst, wie zwischen Gemeinde und Stadt, Wirren, die trotz der Bemühungen Antwerpens und Emdens nicht beigelegt wurden.[2] Deshalb veranlaßten die Gemeinden von Antwerpen, Emden, Wesel, Tournay und Straßburg Calvin zu persönlichem Kommen nach Frankfurt zur Beilegung der Zwistigkeiten.[3] Calvin entschloß sich in der Tat zu dieser Reise und trat sie im September 1556 an; zur Frankfurter Messe wollte er dort sein.

Daher hatte sich Perucellus entschlossen, bis zum September in Wesel auszuharren, um dann mit Calvin in Frankfurt persönliche Rücksprache zu nehmen. Auch a Lasko kam nach Frankfurt, und hier haben die drei Männer die ganzen Verwicklungen behandelt. Das Ergebnis ihrer Verhandlungen können wir erkennen

1) Calv. Opp. XVI. p. 23 Nr. 2385.

2) Vgl. P. Henry: Das Leben Johann Calvins, III. Hamburg 1844, p. 412 ff.

3) Calv. Opp. XVI p. 235—237 Nr. 2501 p. 243—245 Nr. 2506.

aus dem Schreiben Calvins, das Perucellus an die Weseler Gemeinde mitbrachte.[1]

Zunächst sehen wir, daß die persönliche Aussprache der beiden Männer mit Calvin, bei letzterem doch die Betrachtung und Beurteilung der Weseler Verhältnisse wesentlich modifiziert hatte. „Verwirrt und zweifelhaft schwankte ich zunächst, was ich ihm hauptsächlich raten sollte", so beschreibt Calvin seine Stimmung nach Anhören der Schilderung Perucellus über die Weseler Verhältnisse. Zu folgender Ansicht ist er dann schließlich gelangt: es ist zu trennen, was dem Pfarrer geziemt von dem, was der Gemeinde geziemt. Für die letztere bleibt Calvin bei seinen bereits gegebenen Ratschlägen. Einem Pfarrer aber ist weniger Freiheit gestattet. Wenn er voranschreitet und dann zurück, dann entsteht Ärgernis und das ist zu meiden. So würde auch Perucellus, wenn er jetzt die Annahme der Zeremonien gestattete, von vielen als doppelzüngig verschrieen werden und dazu auch eine Lösung zum Guten für die Zukunft unmöglich machen. Deshalb lautet sein Rat an die Gemeinde, Perucellus ziehen zu lassen, selbst wenn es ihnen schwer fällt bei einem Manne, der so redlich und treu ihnen gedient hat. Dieser Stellung schloß sich auch a Lasko an.[2]

Durch diesen Bescheid Calvins war die Stellung Perucellus bei allen Fremden wesentlich gestärkt worden, was ihm in den folgenden Ereignissen sehr wichtig war.

Als die Weseler Calvins Gutachten empfangen hatten, da baten sie ihren Pfarrer, noch einmal bei den deutschen Pfarrern mit ihren Wünschen vorstellig zu werden. Das versprach Perucellus. Doch hielt ihn davon zurück ein erneuter Vorstoß des neulutherischen Rates, der zunächst die Annahme der Confessio Augustana friedlich zu erwirken suchte, und dann, als dies vergeblich, ein Bekenntnis, namentlich im Punkte der Abendmahlslehre einforderte. Darauf überreichten die Engländer ihr Bekenntnis aus der Zeit Eduards VI., Perucellus überreichte das Bekenntnis seiner Gemeinde und fügte hinzu, er habe die Überzeugung, daß dasselbe von Philipp Melanchthon gebilligt werden würde.[3] Dieser, so bat

1) Calv. Opp. XVI p. 286—288 Nr. 2535. Frankf. Rel.-Handl. I. p. 294 f.
2) Sein Brief ist verloren gegangen.
3) Es liegt nicht in unserem Thema, auf diese interessanten Verhandlungen näher einzugehen. Man vergleiche dazu: Wolters p. 176, Calv. Opp. XVI p. 312 f. Nr. 2544 und den Brief Ursins an Crato bei Sudhoff, Olevian und Ursin p. 486. K. Benrath: Die Summa der heiligen Schrift

er, solle die Konfession beurteilen und über Bleiben oder Nichtbleiben der Fremden urteilen.

Mit diesem Vorschlage waren dann auch die englisch redenden Fremden einverstanden. Die gemeinsame Not trieb auch zu gemeinsamem Handeln. Die lange anerkannte alte Wallonengemeinde ließ man ganz aus dem Spiel. Natürlich war Perucellus Vorschlag aus der Not heraus geboren. Eines Melanchthon, der doch in großen Kreisen der Weseler Bevölkerung eine Autorität war, konnte man sich noch bei weitem eines besseren versehen, als der neulutherischen Eiferer. Deshalb schrieb Perucellus auch an Calvin: „Die Notwendigkeit zwang uns zu solchem Tun", unter Hinweis auf das drohende Exil.

Die Einigung aller Fremden auf Perucellus Bekenntnis war in dieser Zeit ein großer Segen und ist gewißlich mit eine Folge der Frankfurter Besprechung mit Calvin, die Perucellus schwankende Stellung in der Gemeinde energisch gestärkt hatte. Dies hat Perucellus auch bereitwilligst anerkannt: „Es stärkte mich sehr Deine Autorität", schrieb er an Calvin. Der Rat ging auf den Vorschlag Perucellus' ein, und beauftragte ihn, an Melanchthon zu schreiben. Der Brief ist vorsichtig, rein sachlich abgefaßt und berichtet nach kurzer Einleitung nur das Bekenntnis zur Abendmahlslehre und anschließend noch einige Differenzpunkte in betreff der Taufe und der Zeremonien. „Ich hätte anders an ihn geschrieben, wenn nicht dem Senate die Briefe hätten vorgezeigt werden müssen", schreibt er an Calvin. Aber er konnte nicht anders. Das tat aber Hubert Languetus, der an Melanchthon und andere Freunde im Interesse seiner Gemeinde schrieb.[1] Der Rat aber sandte Perucellus' Schreiben nach Wittenberg.

Wie traurig es unterdessen in Wesel um die Fremden stand, zeigten Calvin Perucellus' Berichte. Ein Beispiel schreibt er: Eine sterbende Frau verneint einem Pfarrer, daß in Brot und Wein der wahre Leib Christi sei. Sie stirbt und wird ihrer Aussage halber beim Galgen beerdigt.

Calvins ganze Erwartung richtete sich jetzt auf Melanchthon.

---

p. XXXVI. Leipzig 1880. Das Bekenntnis findet sich: Wolters p. 443—445. Frankf. Rel.-Handl. I. p. 283 f. Calv. Opp. XVI, 307—309 Nr. 2543.

1) Über die Tätigkeit dieses Mannes in den Rheinlanden sind wir noch ganz im Unklaren. Sein Brief an Melanchthon ist für die Weseler Verhältnisse höchst interessant. Vgl. C. Krause, Melanchthoniana p. 146. Über seine Tätigkeit in Wesel vgl. auch den bereits zitierten Brief Ursins an Crato bei Sudhoff p. 486 f. und Frankf. Rel.-Handl. I. p. 283, 20.

Der Streit um die Abendmahlslehre beunruhigte damals nicht nur Wesel, sondern den ganzen deutschen Protestantismus. Und gerade die Tatsache, daß Melanchthon trotz wiederholter gegenteiliger Versprechungen mit seiner Stellung nicht offen hervorzutreten wagte, verbitterte Calvin aufs höchste.[1] In solcher Stimmung traf ihn Perucellus' Brief mit der Nachricht über seine Appellation an Melanchthon. Das schlimmste, eine Verdammung ihrer Abendmahlslehre, kann Calvin nicht glauben. „Wenn Philippus etwas antwortet", schreibt er Perucellus „(wozu, wenn er es nicht freiwillig tut, er aus Ehrenhaftigkeit wenigstens gezwungen ist), wird er es nicht wagen, Deine Lehre zu mißbilligen; ja ich werde mich wundern, wenn er Deine Konfession nicht unterschreibt". Dann aber fährt Calvin mit grimmiger Drohung fort: „Sollte er jedoch wider sein Gewissen handeln, dann wird er merken, daß er es mit einem grimmeren Feinde zu tun bekommen wird, als er bis jetzt erfahren hat."[2]

Von Wolters[3] ist gezeigt worden, wie durch den neulutherischen Rat versucht wurde, öffentlich und heimlich, eine den Fremden günstige Antwort zu hintertreiben; desgleichen auch, wie sich Melanchthon dennoch nicht täuschen ließ. Am 13. November 1556 antwortete er bereits.[4] Die Fremden aus den ihm mitgeteilten Gründen aus Wesel zu vertreiben, würde hart sein, so meint er. In Wesel würde weniger Streit sein, wenn die Fremden, wie in Straßburg und Frankfurt ihre eigenen Versammlungen und Abendmahlsfeiern hätten. Dann bespricht er der Reihe nach die drei Punkte: Zeremonien, Taufe, Abendmahl und kommt trotz anderer Auffassung doch immer zu dem Ergebnis: Milde gegen die Fremden ist not.

Das war den Eiferern in Wesel natürlich sehr ungelegen. Aber sie fanden auch hier den Weg. Perucellus hat den Verlauf der Ereignisse genau Calvin geschildert.[5] Er und Trihernus, ein gelehrter Engländer, werden vor den Rat gerufen und nach einigem Hin und Her wird ihnen eröffnet, daß sie alle bis zum 1. März 1557 Wesel zu verlassen hätten. Die Bitte um Verlängerung des Ter-

1) Vgl. A. Lang: Melanchthon und Calvin, in der Ref. K. Z. 1897, besonders p. 90.

2) Calv. Opp. XVI p. 342 Nr. 2546.

3) p. 180—186.

4) Frankf. Rel.-Handl. I. p. 284 f. Mel. Opp. VIII p. 908 mit falschem Datum. Wolters: Konrad von Heresbach p. 271—273.

5) Calv. Opp. XVI p. 395—397 Nr. 2588 vom 29. Januar 1557.

mins bis Mai wurde schnöde abgewiesen, trotz des Hinweises auf den Winter und die schwierige Rheinfahrt. Strafe verdienten sie eigentlich. Die neulutherischen Prediger waren beglückt, sie wiegelten das Volk auf, und es kam in der Tat zu Gewalttätigkeiten.

Unterdessen aber war der Mann, der bisher bei den Fremden im Mittelpunkt der Bewegung gestanden hatte, Franciscus Perucellus, bereits vom Schauplatz abgetreten. Einem aus Frankfurt an ihn ergangenen Rufe an die dortige Fremdengemeinde war er gefolgt, nachdem er ihn bereits einmal abgelehnt hatte. Diesem Rufe zu folgen, war Perucellus deshalb doppelt schwer, weil auch die Emdener Gemeinde seine Ankunft wünschte. In dieser Lage wandte er sich, wie er das schon so oft getan hatte, an Calvin nach Genf. Ohne seinen Rat wollte er nicht handeln. Und wenn er auch infolge der Weseler Wirren in Übereinstimmung mit der dortigen Gemeinde schon früher nach Frankfurt ging, als Calvins Antwort eintraf, endgültig verpflichtete er sich nicht eher, als bis Calvin sich zu seiner Umsiedelung nach Frankfurt geäußert hatte.[1] Es wundert uns nicht, daß Calvin sein Mißfallen äußerte, daß die Frankfurter Gemeinde in so schwerer Zeit der niederrheinischen Gemeinde ihren geistigen Führer zu rauben suchte. „Weder ehrenwert noch nützlich", so charakterisiert er diese Handlungsweise dem Frankfurter Pastor Holbracus gegenüber.[2] Und noch mit schärferen Worten geißelte er Perucellus gegenüber diese Handlungsweise: „Selbst gesetzt den Fall, daß keine Hoffnung gegeben wird, die kleine Gemeinde dort zurückzuhalten, so ist dennoch nichts schmählicher, als einen solchen Augenblick zu Deinem Fortgehen zu benutzen." Und daraus folgt sein Rat an Perucellus: „Nie würde ich Dich zum Weggehen veranlassen, bis eine Entscheidung gefallen ist." Von der Rückkehr des Boten an Melanchthon und den sich darnach sicherlich so oder so klärenden Verhältnissen muß sich die Entscheidung für ihn ergeben.[3] Wir sehen, wie sehr Calvin die rheinische Gemeinde am Herzen lag. Ja noch mehr: Calvin erkannte, daß damals am Niederrhein ein Kampf gefochten, der weit hinausgehend über die bloße Bedeutung einer Lokalgeschichte, für die Christenheit von der größten Bedeutung war. Deshalb schrieb er der Frankfurter Gemeinde[4]: „Ihr

1) Frankf. Rel.-Handl. I., 285.
2) Calv. Opp. XVI p. 340 f. Nr. 2563.
3) Calv. Opp. XVI p. 341 f. Nr. 2564.
4) Calv. Opp. XVI p. 344 Nr. 2566.

wißt, daß jede Kirche nicht nur das Ihre suchen soll, sondern auch das was des andern ist. . . . Nicht nur der kleinen Schar, die dort versammelt ist, würdet ihr Unrecht tun, sondern der gesamten Christenheit."

Wir sahen bereits, wie die Weseler Verhältnisse sich für die Fremdengemeinde traurig gestalteten, was dann Perucellus Scheiden von der Gemeinde ermöglichte. Er schied in vollem Einvernehmen mit seiner Gemeinde. Ende Januar 1557 finden wir ihn bereits in Frankfurt.

Mit seinem Scheiden von Wesel waren für Perucellus noch nicht alle Verbindungen mit der Gemeinde gelöst. Noch von Frankfurt aus reiste er nach Wesel, um die Gemeinde zu trösten. Desgleichen verfaßte er für die Gemeinde ein Schreiben an den Magistrat, das den Standpunkt der Gemeinde klar legte und eine Verlängerung des Auswanderungstermines um sechs Wochen erreichte.[1] Auch diese Frist verstrich, und die Reste der Gemeinde verließen Wesel, teils sich im Rheinland niederlassend, teils Perucellus nach Frankfurt folgend.[2] Tragisch in Perucellus Leben ist es, daß seine aufopfernde Tätigkeit im Dienste der Weseler Gemeinde später arg verkannt wurde.[3]

Nach dem Siege der neulutherischen Partei in Wesel durch die Vertreibung der aus England eingewanderten Fremden hatten die zurückgebliebenen Wallonen zunächst eine Zeitlang Ruhe. Die Stellung der Partei war noch keine so absolut sichere, daß ein sofortiges weiteres Vorgehen möglich gewesen wäre. Sogar änderte sich die Lage mehr und mehr zu ihren Gunsten. Das Einwandern einiger Wallonen 1561 gab erwünschte Gelegenheit zu einem neuen Unternehmen der Neulutheraner. Das von den Fremden vorgelegte alte wallonische Bekenntnis genügte nicht mehr, und die schon früher

1) Frankf. Rel.-Handl. I., 285.

2) Wolters p. 196 ff.

3) Es ist hier nicht der Platz, so verlockend es auch ist, das fernere Leben dieses Mannes zu beleuchten, durch den Calvin hauptsächlich in die Weseler Verhältnisse hineingezogen wurde. Doch sei es mir gestattet, für einen etwaigen künftigen Biographen hier die mir bekannten Quellen noch kurz zu nennen: Zu dem im Corpus Ref. enthaltenen Material — vgl. Index historicus p. 421 — und den mit Vorsicht zu benutzenden Notizen bei Wolters p. 153 f.: Frankf. Rel.-Handl. I. p. 277—295, II., 115—117. J. F. A. Gillet: Crato von Craffthein, Frankfurt 1860, I. p. 349; II. p. 45. A. Kluckhohn: Briefe Friedrichs des Frommen, Bd. I., Braunschweig 1868, p. 228. Herminjard: Prospectus, Genève 1864 p. 27. Southerden-Burn: History of foreign protestant refugees, London 1846, p. 34. Zeitschrift für histor. Theologie 1870, p. 421.

aufgetauchte Forderung einer für alle gültigen Konfession wurde Parteiprogramm. Am 21. Oktober 1561 wurde der Beschluß gefaßt, am 23. wurde der von einer Kommission geschaffene Entwurf dem Rate vorgelegt und angenommen, und am 29. Oktober wurde er von den deutschen Pfarrern unterschrieben.[1]

Das Bekenntnis ist das alte Wallonenbekenntnis vom 4. Februar 1545, erweitert durch charakteristische Zusätze im Sinne der neulutherischen Orthodoxie: so zu den Artikeln von der Taufe und vom Abendmahl (hier neben dem Bekenntnis zur lutherischen Abendmahlslehre eine Verwerfung der reformirten Abendmahlslehre und Verdammung der Gegner der Ubiquität). Der letzte Artikel bekennt sich zur Augsburgischen Konfession.

Was sollten die Wallonen zu diesem Bekenntnis sagen? Sie wurden zur Unterschrift aufgefordert. Getreu ihrem Glauben lehnten sie diese Forderung ab: 17. Februar 1562. Und die neulutherische Majorität des Rates konnte trotz ihres Sieges innerhalb des Rates dennoch nicht nach Belieben vorgehen, da die Sympathien für die Wallonen in der Stadt groß waren und stetig zunahmen. Gutachten der bedeutendsten Theologen sprachen sich für (Wesenbeck, Brentz, Eber, Mörlin, Einhorn, Baier, Heßhusius) oder wider (Heidelberger Fakultät und Pfarrer, A. Hyperius) die Konfession aus.

Ist es wunderbar, daß in diesem Streit der Parteien, die kleine Schar der schlichten Fremden gewaltig eingeschüchtert wurde? Das Schicksal der Londoner Gemeinde mochte sie allzusehr schrecken. Ja in ihrer Not meinten sie schließlich, in dem Bekenntnis finde sich nichts, das dem Worte Gottes geradezu entgegen sei. Und doch! Ohne Calvin, dessen besonnenes und klares Urteil Wesel schon so oft zum Segen gewesen war, wollten sie nichts unternehmen. An ihn wandten sie sich im August 1562, sandten ihm ein Exemplar der Konfession, die, wie sie meinten, dem Worte Gottes nicht geradezu entgegen sei, und erbaten seinen Rat.

Calvins Antwort ist äußerst interessant.[2] Gerade im Vergleich mit seinem ersten Gutachten an die Wallonen.

---

1) Vgl. Wolters p. 233 ff. Das Bekenntnis steht gedruckt: Wolters p. 456—458. Calv. Opp. XIX p. 623—625. Nr. 3893 bis. B. Elberf. ref. Wochenblatt 1863 p. 155—157.

2) Vgl. Calv. Opp. XIX p. 619—622. Nr. 3893. Bonnet II., 484 ff. Elberf. ref. Wochenbl. 1863 p. 153—155.

Damals handelte es sich um Äußerlichkeiten, und daher lautete sein Rat: nachgeben. Jetzt wurde der Glaube angefochten, die Konfession verstieß gegen die Schrift, und deshalb gab's nur eine Möglichkeit: ablehnen. Früher hatte Calvin das Treiben der Gegner, die zielbewußt mit Kleinem, den Zeremonien, begonnen hatten, für Schwachheit im Glauben erklärt, die man tragen müsse (wir sahen wie a Lasko bereits damals tiefer blickte), jetzt beurteilt er ihr Handeln als Tun des Teufels, der nach allen Seiten hin Mittel findet, sie zu ärgern und zu beschweren. Aber hier gilt's durch die Tat zu beweisen, daß die Kinder Gottes Gäste und Fremdlinge auf Erden sind. Und dann bittet er die Wallonen, wenn sie jetzt eine kurze Zeit geschlafen haben, mit festem Vorsatz aufzustehen vom Schlafe. Annahme des Bekenntnisses kommt ihm gleich mit verstecktem Verzichten auf die Wahrheit Gottes. Sie mögen den Inhalt der Schrift nennen, wie sie es für gut finden: Gott ist kein Sophist und läßt sich durch solche Spitzfindigkeiten gewiß nicht spotten. — Und dann folgen eine Reihe Änderungsvorschläge.

Dieses starke, mannhafte Auftreten Calvins, stärkte die Wallonen gewaltig. Am 3. November 1563 reichten sie dem Rate eine neue Konfession ein. Und eine wie gewaltige Autorität Calvin der Gemeinde war, das zeigt sich daraus, daß die Konfession entstanden ist durch wörtliche Zufügung resp. wörtliche Änderung gemäß den Anweisungen seines Schreibens. Nichts, gar nichts hat auch nur eine andere äußere Form erhalten.[1] Und wenn wir uns noch einmal der beiden ersten Schreiben erinnern im Vergleich mit dem letzten: Zeigt sich hier nicht Calvin als ein geradezu klassischer Vertreter echter Toleranz. Weitgehende Rücksicht übt er da, wo das Gewissen der Schwachen Anstoß nehmen könnte; aber sein Herz wird fest und unerbittlich, wenn ihm die heiligsten Güter seines Glaubens angegriffen werden.

In Wesel bereiteten sich die Gegner Calvins gerade durch ihre maßlose Intoleranz ihr eigenes Verderben. Der gesunde Sinn des Volkes, auch der Ratsmitglieder, sträubte sich entschieden, als nun der eifernde Heßhusius selbst nach Wesel kam, um die Konfession

1) Man stelle nebeneinander 1. das alte Wallonenbekenntnis vom 4. Febr. 1545: Wolters p. 455 f., Calv. Opp. XIX p. 622 f.; 2. das durch den neulutherischen Rat geänderte Bekenntnis vom 20. Okt. 1561: Wolters p. 456 ff., Calv. Opp. XIX p. 623—625; 3. Calvins Brief mit seinen Änderungsvorschlägen vom 1. Januar 1563: Calv. Opp. XIX p. 619—622; 4. das Wallonenbekenntnis vom 9. Nov. 1563: Wolters p. 458—460, Calv. Opp. XIX p. 625—627.

von 1561 zu retten. Seine Polemik richtete sich zunächst namentlich gegen zwei gemäßigte Pfarrer der deutschen Gemeinde: Rollius und Heitfeld. „Es sei denn, daß beide Pfarrer auf der Kanzel mit klaren Worten Calvin und seine Anhänger etliche Mal verwerfen, will noch kann ich sie nicht für rechte Lehrer, auch nicht für meine Brüder erkennen.“ [1]

Im Juli starb Heßhusens Gattin. Rollius sollte auf Bitten der Verwandten die Verstorbene beerdigen. Da schrieb Heßhusius an ihn: „Ich höre, daß Du zum Begräbnis meiner Frau gerufen bist . . . will aber, daß Du vom Leichenbegängnis fern bleibst . . . Niemand soll meinen, ich stimmte mit Dir überein. Solange Du nicht öffentlich und mit Namen auf der Kanzel die Irrtümer Calvins vom Abendmahl etc. verdammst, halte ich Dich für einen, der seiner Sekte anhängt, oder für einen, der mit beiden Religionen seinen Spott treibt.“ [2] So wurde seine Gattin ohne Geleit eines Pfarrers beerdigt. Dieses Unwesen griff immer mehr um sich, bis endlich der Rat, die Bürgerschaft und der Landesfürst seines Treibens müde waren und ihn aus der Stadt wiesen. Damit wurde das Weseler Bekenntnis von 1561 bedeutungslos. Nicht das Trennende, das Gemeinsame betonte man. So zog Ruhe und Frieden in die Gemeinde der Fremden. Im Todesjahre Calvins war das Bestehen der reformirten Gemeinde in Wesel gesichert. Und als dann beim Ausbruch der Niederländer Wirren Tausende von Protestanten Vaterland und Heimat verließen, um in den Nachbarländern Schutz und Ruhe zu finden, da war es gerade Wesel, das sich zu einem Zentrum reformirter Vertriebener entwickelte. Bestand doch hier schon eine Gemeinde von Brüdern, eines Vaterlandes und eines Glaubens mit ihnen, unter einem Rate, der freundlich und wohlwollend die Fremden als Brüder aufnahm. Die deutsche Gemeinde aber verband sich immer enger mit den Niederländern. In Kultus und Verfassung wurden sie immer einiger. Die alten Streitfragen aus den Tagen Calvins fanden immer mehr ihre Erledigung, und zwar zugunsten reformirter Tradition.

Calvins Einfluß ist es gewesen, der Wesel für das reformirte Bekenntnis rettete. Diese Tatsache aber ist von der größten Tragweite geworden, sowohl für die rheinische Kirche, wie für die niederländische Kirche. In Wesel tagte bereits vier Jahre nach Calvins Tode die berühmte Synode, die den Grund legte zu der

1) Wolters p. 257.
2) Wolters p. 258 f.

presbyterialen Kirchenverfassung am Niederrhein. Und daß Wesel auch hinaus über das kleine Gebiet des Niederrheins seine Bedeutung hatte, das zeigt nichts besser als der Spruch aus dem 16. Jahrhundert: „Genff, Wesell und Rochelle seindt des Teuffels andre Hell."

d) Calvin und Aachen.

Unsere Kenntnis der Entstehung einer evangelischen Bewegung in der freien Reichsstadt Aachen verdanken wir den eindringenden Untersuchungen des Aachener Pfarrers Walther Wolff.[1] Seine Ergebnisse möchte ich mit folgenden drei Sätzen charakterisieren, die seiner Untersuchung entnommen sind: 1. „Alles was in Aachen bis zum Jahre 1545 etwa an reformatorischen Bewegungen hervortritt, ist, soweit es überhaupt faßbar ist, mit ziemlicher Sicherheit als täuferische Bewegung anzusprechen."[2] 2. „Einen entscheidenden Einfluß in evangelisch kirchlichem Sinne hat erst die Einwanderung der Fremden aus den Niederlanden gegeben."[3] 3. Jedoch: „Evangelische Bestrebungen sind in Aachen nicht erst durch die Einwanderer hervorgerufen worden."[4]

Die genannten Fremden aus den Niederlanden waren Glaubensbrüder und Heimatgenossen jener Wallonen, die um die gleiche Zeit nach Wesel gekommen waren, in gleicher Weise fliehend vor den Verfolgungen Karls V. Sie fanden in Aachen noch freundlichere Aufnahme, als ihre Brüder, die nach Wesel gewandert waren, dort fanden. Ein sozialpolitisches Interesse, die Hebung des Tuchgewerbes, veranlaßte den Rat, den Fremden nicht nur Aufnahme in die Stadt zu gewähren und kostenlos ihnen Bürgerrecht zu verleihen, sondern ihnen auch noch anderweitige große Vorzüge zukommen zu lassen. Wenn dem Rate nicht die religiöse Stellung der Fremden bereits bei ihrem Kommen bekannt war, dann hat er sicherlich bald davon Kenntnis erhalten. Denn die Eingewanderten schlossen sich sogleich zu einer Gemeinde zusammen. Das können wir erkennen aus den Beziehungen, in die Calvin bald zu dieser Gemeinde trat.

1) Beiträge zu einer Reformationsgeschichte der Stadt Aachen: Theol. Arb. N. F. VII p. 69—103, vgl. auch H. Fr. Macco: Die reformatorischen Bewegungen während des 16. Jahrhunderts in der Reichsstadt Aachen, Leipzig O. J. p. 3—24, und von demselben: Zur Reformationsgeschichte Aachens während des 16. Jahrhunderts, Aachen 1907 p. 1—17.

2) p. 80 f.

3) p. 85.

4) p. 88.

Wie geschildert, waren in Wesel bald nach der Ankunft der Wallonen Streitigkeiten in betreff der Zeremonien zwischen den Fremden und der Stadtgemeinde ausgebrochen. Auf Butzers und Martyrs Veranlassung ward Valerandus Pollanus in dieser Angelegenheit von Straßburg nach Wesel geschickt. Es ist aber bereits bemerkt worden, wie er nicht nur in die Weseler Verhältnisse eingriff, sondern in ausgedehnterer Weise mit der niederrheinischen reformatorischen Bewegung in Beziehung trat, auch mit Aachen. Wir müssen es beklagen, daß wir über diese ganzen Verhältnisse nur durch eine einzige kleine Notiz Kenntnis haben. Sie ist uns deshalb doppelt wertvoll. Mit dringendsten Bitten um Calvins Rat hatte sich Pollanus des öfteren nach Genf gewandt; und als seine Aufgabe fast ganz vollendet ist, da trifft ein Briefbündel aus Genf von Calvin ein: „Mein Herz jauchzte als ich die Briefe an die Gemeinden von Wesel und Aachen sah", so schreibt Pollanus am 28. August 1546.[1] Das ist die einzige Notiz über Calvins Beziehungen zu Aachen in dieser Zeit. Der genannte Brief Calvins ist verloren, und sein Inhalt auch anderweitig nicht zu erschließen. Aber bei der Dürftigkeit der Quellen zur älteren Aachener Gemeindegeschichte ist sie uns doppelt wertvoll.

Nicht um die Zeit von 1558, sondern bereits 1546 ist es in Aachen zur Bildung einer Gemeinde gekommen.[2] Die Tatsache, daß Pollanus in ihrem Interesse gearbeitet und Calvin sie beraten hat, zeigt das unwiderleglich. Ferner wird die Frage, ob das Bekenntnis der Fremden den lutherischen oder reformirten Typus vertreten habe, zweifellos zugunsten des letzteren entschieden.[3] Ja ich glaube, wir können noch mehr sagen: die Beziehungen zwischen Aachen und Wesel lassen wohl vermuten, daß das Bekenntnis der Weseler Wallonen von 1545 auch die Anschauungen der Aachener Brüder wiedergibt, wenn man von dem Artikel über das Abendmahl absieht, der ja auch von Pollanus als Abfall vom Glauben bezeichnet wird.

Die Gemeinde hat vermutlich in aller Stille weiterbestanden und sich entwickelt. Ob Calvin weitere Beziehungen zu ihr unterhalten hat, ist für die nächsten zehn Jahre ungewiß. Er wird wohl über sie unterrichtet worden sein. Gerade zehn Jahre später schreibt

1) Calv. Opp. XII p. 376 Nr. 823.
2) Vgl. Wolff p. 93, 98. Macco: Reformatorische Bewegungen p. 10 f.
3) Vgl. Wolff p. 94. Macco: Die ref. Bewegungen p. 8.

derselbe Pollanus an Calvin[1]: „Über Aachen und Wesel schreibe ich nichts. Du wirst alles von diesem Bruder (d. h. dem Überbringer des Briefes) erfahren." Es ist wohl nicht von ungefähr, daß gerade in dieser Zeit Calvins Beziehungen zu Aachen wieder deutlicher werden. Die Stellung der evangelischen Bürger Aachens war mit der Zeit eine bei weitem schwierigere geworden. Ihre Partei war durch Anhänger aus der Aachener Bürgerschaft und durch neu angekommene flüchtige Protestanten aus den Niederlanden verstärkt worden, und der in der Bürgerschaft entstandene religiöse Gegensatz war bis in den Rat der Stadt gedrungen. Namentlich war Bürgermeister Adam von Zevel eine starke, mächtige Stütze der Protestanten, ein Mann, der sich auch öffentlich zu seinem Glauben bekannte. In solcher Lage war es für ernste Protestanten schwierig, ihren Glauben zu bekennen und dabei dennoch bei ihren katholischen Mitbürgern keinen unnützen Anstoß zu erregen. Aus solchen Gewissensbedenken heraus schrieb am 16. Januar Goswin von Zevel, des genannten Bürgermeisters Sohn an Calvin, und wir sind in der glücklichen Lage, sowohl Zevels Brief wie Calvins Antwort zu besitzen.[2] Dadurch haben wir den doppelten Vorteil, einmal einen Blick zu tun in die religiöse Lage Aachens und die Schwierigkeiten der Protestanten, dann aber auch Calvin als Seelsorger kennen zu lernen.

Mit einer Anzahl von Freunden hatte Goswin von Zevel in Bourges studiert. Sie hatten dann Calvin in Genf besucht, aber wenig Zeit gefunden, mit ihm zu verkehren, da er mit Arbeit sehr belastet war. Jetzt sind sie in Speier und werden in kurzer Zeit in die Heimat zurückkehren, d. h. in eine katholische Umgebung. Wie sollen sie dort leben? Sollen sie sofort widersprechen, wenn man das Ave Maria betet, wenn man sich bekreuzt oder ähnliches tut? Oder lieber einen oder zwei Tage warten, damit sie nicht zu hitzköpfig erscheinen? Dazu haben sie sich in der Kirche von Bourges zu vielem verpflichtet, so: keine katholische Kirche zu betreten und keine katholische Predigt anzuhören. Dann ist manches verboten: Karten- und Würfelspiel, Tanz, Teilnahme an Gelagen der Papisten. Oder ist das doch nicht so streng und wörtlich zu verstehen, wie manche sagen? Und wenn sie nach

1) Vgl. Calv. Opp. XVI p. 23 Nr. 2385, 12. Febr. 1556.

2) Calv. Opp. XX p. 457 f. Nr. 4188 und XVII p. 85—88 Nr. 2829. Vgl. W. G. Goeters: Adrian von Haemstedes Wirksamkeit in Antwerpen und Aachen. Theol. Arb. N. F. VIII p. 73 f.

Hause kommen und Freunde und Verwandte sie zu Paten bitten, wenn sie heiraten sollen? Luther gestattet wohl an einigen Stellen die Beibehaltung katholischer Priester und die Exegese Calvins zu Ps. 118, 22, scheint auch davor nicht zurückzuschrecken.[1] Er bittet dringend um Calvins Rat. „Denn wir werden bald dahin kommen, wo uns viele Trübsale begegnen werden."

Bei oberflächlicher Betrachtung dieses Briefes könnte man den Eindruck gewinnen, als ob aus dem Schreiben ein jugendlicher Übereifer spräche. Das mag für einige Punkte der Fall sein. Doch kann dies Urteil keineswegs für das ganze Schreiben gelten. Im Gegenteil, wir schauen hier in Probleme, die nicht nur Zevel und seine Freunde bewegten, sondern sämtliche Gemeinden, die in Opposition zu katholischer Obrigkeit standen, Probleme, die selbst den ernstesten Führern der Gemeinden — wir wissen es von Frankfurt und Antwerpen — die schwersten Gewissensnöte machten. Ist es recht, sich äußerlich den äußerlichen Institutionen der katholischen Kirche zu fügen, die ja — das ist das Schwierige — zugleich von der weittragendsten politisch-rechtlichen Bedeutung waren. Petrus Dathenus hat sich kurze Zeit später in der gleichen Frage an Calvin gewandt und die verzweifelte Lage der Protestanten im nordwestlichen Deutschland folgendermaßen geschildert.[2] „Sind jene besonderen und privaten Versammlungen gut und richtig, und tut der gut, der solcher Versammlungen halber sich selbst, Weib und Kind der Gefahr aussetzt? Diese an und für sich schwierige Frage wird noch viel schwieriger durch die hinzutretenden Umstände: die Behörde duldet solche Versammlungen nicht, die verräterischen Charakter haben. Ferner erkennt sie heimlich abgeschlossene Ehen nicht an und betrachtet deren Nachkommenschaft für illegitim. Dann duldet sie keine nächtlichen, heimlichen Beerdigungen, da viel Mord und Totschlag zugelassen werden könnte unter jenem Vorwand, den römischen Kultus zu meiden. Eine andere Frage ist die, ob es den Gläubigen erlaubt sei, ihre Kinder den Papisten zur Taufe zu bringen, da ja ein anderer öffentlich anerkannter religiöser Kultus nicht da ist. Auch hier ist die Schwierigkeit groß, wird ein Kind nicht getauft, so kommen die Eltern

1) Goswin Zevel denkt hier wohl an die Erläuterungen zu Mt. 21, 42 und 1. Petr. 2, 6, wo diese Psalmenstelle zitiert wird, vgl. Bd. II p. 215 und Bd. VIII p. 196 der Tholuckschen Ausgabe der Kommentare Calvins zum N. T.

2) Vgl. Calv. Opp. XVII p. 345 f. Nr. 2963, Frankf. 20. Sept. 1558.

um einen besonderen Trost und geraten in den Verdacht der Wiedertäuferei . . ." Wir sehen also, Zevels Anfrage berührte die tiefsten Lebensinteressen der Gemeinde.[1]

Bereits am 14. März desselben Jahres 1558 beantwortete Calvin diesen Brief, obwohl Seitenschmerzen, die ihn den ganzen Monat fast unbrauchbar gemacht haben, ihm das Diktieren des Briefes fast unmöglich machen. Zunächst weist Calvin den Frager darauf hin, daß er in keiner Weise sein Gelöbnis brechen darf. Dasselbe hatte ja auch keinen anderen Zweck, als daß sie sich frei hielten von alle dem, was sich mit einem strengen Bekenntnis zu Frömmigkeit und Glauben nicht vereinigen läßt. Und dann bespricht Calvin die einzelnen Punkte, über die Zevel ihn befragt hatte. In ein katholisches Gotteshaus zu gehen befleckt nicht: aber die Absicht, den Papisten dabei zu Gefallen zu sein, das ist gottlose und unentschuldbare Heuchelei. Im allgemeinen soll das unser Grundsatz sein: aller Aberglaube soll fehlen, aber unsere Freiheit soll niemanden mit Fug und Recht beleidigen. Halten wir an solchen Grundsätzen, dann sollen wir uns keine Skrupel machen, die uns in unserer Arbeit hemmen. Was die Predigten betrifft, so muß man sich vor einem doppelten Übel hüten, einmal, daß unser Schweigen nicht den Schein von Zustimmung erweckt, wenn jene Rabulisten mit vollen Backen die wahre Lehre zerspalten, dann, daß wir nicht an abergläubischen Gebeten teilnehmen. Weit sicherer ist's, fern zu bleiben. Über das Aussprechen von Tadeln wagt Calvin kein festes Gesetz aufzustellen. Obwohl es wünschenswert, daß es mehr im Brauch sei, und jeder sich der Pflicht bewußt sein muß, Irrenden beizustehen, so ist dennoch Mißfallendes nicht sogleich und ausnahmslos zu tadeln. Das müssen wir alle zeigen, daß wir unter dem leiden, was dem Ruhm und dem Worte Gottes widerstreitet; bietet sich uns Gelegenheit, dann sollen wir unser Bemühen klar bezeugen: sonderlich wenn Hoffnung auf Erfolg da ist. Die Furcht vor Unbequemlichkeiten ist unberechtigt. Aber besser Vorsicht im Besuch von Gelagen! Auch auf solchen nicht gleich beim ersten Wort mit Tadel zufahren. Sehr feinsinnig sind auch Calvins ethische Anweisungen über Tanz, Würfelspiel usw. Geht einer zur

1) Vgl. zu diesem Problem noch: Haemstedius Calvino, Antwerpen 26. Nov. 1558. Calv. Opp. XVII p. 388 f. Nr. 2987. Calvin à l'Eglise française d'Anvers, Genf 21. Dez. 1556. Calv. Opp. XVI p. 336—339 Nr. 2561 und Calvin à un gentilhomme de Provence, 6. Sept. 1554. Calv. Opp. XV p. 226—228 Nr. 2007.

Hochzeit, so enthalte er sich von Tanz und anderen Ausgelassenheiten. Des bloßen Zuschauens halber ist er nicht zu verdammen. Dennoch soll er sich bemühen, daß sein Maßhalten anderen Scheu einflößt, und eine ernste Zensur zur Verhinderung von Ausschreitung wird. Dasselbe gilt vom Würfelspiel. Durch Spiel soll man Geld nicht verschleudern, viel weniger sich damit bereichern.

Was nun die Stellung zum katholischen Kultus betrifft, wenn ein Protestant durch Patenschaft oder ähnliches mit ihm in Berührung kommt, so will Calvin nicht darüber streiten, was es für eine traurige Sache ist, sich von Verwandten und Freunden zu trennen; hier handelt es sich allein darum, was Gott verbietet und befiehlt. Und da kann er nicht anders, als davor warnen, durch Teilnahme daran sich zu beflecken. Lieber auf alle Freundschaften verzichten, als sich durch solchen Gehorsam die Gunst der ganzen Welt zu kaufen. Aber auch hier betont er nochmals Mäßigung und Klugheit.

Gerade diese enge Verbindung von rechtem Maßhalten und voller Entschiedenheit ist das charakteristische Merkmal dieses Gutachtens an die Aachener Freunde. Schon diese kurzen Bemerkungen aus dem langen Sendschreiben zeigen den feinen Takt und das klare sittliche Unterscheidungsvermögen des Reformators.

Soweit unsere Kenntnis reicht, ist dies das letzte persönliche Eingreifen Calvins in die Aachener Verhältnisse. Aber sein Geist wurde dadurch in der Gemeinde wach gehalten, daß gerade in dieser Zeit ein direkter Schüler und ein Geistesverwandter die führenden Persönlichkeiten in Aachen wurden: das sind Johannes Taffinus und Adrian van Haemstede. Taffinus hatte in Genf studiert. Und er sowohl wie Haemstede standen mit Calvin in brieflichem Verkehr.[1] Für Aachens Geschichte interessant ist es, daß mit dem Kommen dieser beiden Prediger — ich vermute, daß sie zu gleicher Zeit nach Aachen kamen; beide waren in Antwerpen Prediger, Taffinus an der Wallonengemeinde — es unter den Protestanten zu einem Auseinanderfallen in eine wallonische Gemeinde mit Taffinus und eine deutsche mit van Haemstede an der Spitze kam. Unter dieser Voraussetzung erklärt sich ohne Schwierigkeit eine von den Aachener Historikern bisher unbeachtete Notiz, aus einem Bericht des damaligen Londoner Predigers Nicolaus Galasius vom 12. August 1560, in der er Calvin Mitteilung macht über

1) Vgl. den Index Historicus zu Calvins Briefen.

den traurigen Ausgang der in dieser Zeit wirksamen katholischen Reaktion gerade mit Bezug auf die Wallonengemeinde. Sie lautet[1]: „Durch Holbracus bin ich unterrichtet worden, daß Johannes Scaphinus,[2] der die Aachener Gemeinde gesammelt hatte (das bezieht sich also dann nicht auf die alte Wallonengemeinde, die bereits 1545 resp. 1546 bestand) und sie nach ihrer Vertreibung und Zerstreuung wiederum in Friedberg zu sammeln suchte, dies nicht habe erreichen können." Wie Taffinus, so ist auch Adrian van Haemstede nur kurze Zeit in Aachen geblieben. Noch im Sommer desselben Jahres ist er nach England gegangen. Aber wie gerade durch ihn Gedanken Calvins in Aachen anerkannt wurden, das hat Goeters[3] gezeigt durch den Nachweis der Bedeutung, die Calvins Institutio bei der Abfassung der Confessio hatte, die van Haemstede für seine Aachener Glaubensgenossen aufsetzte.

Mit van Haemstedes und Taffinus' Fortgehen hören die direkten Beziehungen Calvins zu Aachen auf.

II. Abschnitt.

Calvins Einfluß durch seine wissenschaftliche, besonders schriftstellerische Tätigkeit auf die Rheinlande.

Daß eine so gewaltige Persönlichkeit wie Calvin eine große Zahl von Schülern an sich zog, ist nicht wunderbar.[4] Wie viele Rheinländer mögen zu seinen Füßen gesessen haben, die dann seine Gedanken weiter hinaustrugen in die Heimat! Schon lange, ehe Calvin die Errichtung einer Hochschule in Genf durchgesetzt hatte, — sie wurde am 5. Juni 1559 eröffnet[5] — hat der Reformator

1) Calv. Opp. XVIII p. 164 Nr. 3233.

2) In einem anderen Briefe an Calvin vom 14. Okt. 1560 Calv. Opp. XVIII p. 220 Nr. 3261 nennt er ihn Staphinus: beides ist sicherlich eine falsche Namensform für Taffinus.

3) p. 81 f.

4) Es scheint mir nicht notwendig, wie Rutgers es bei seiner Arbeit für die Niederlande getan hat, Calvins Beziehungen und Freundschaften zu solchen Rheinländern zu erörtern, die für ihre Heimat nicht mehr von Bedeutung wurden. Es würde sich hier namentlich um die beiden bedeutenden Rheinländer aus Schleiden handeln: Johannes Sturm, der berühmte Straßburger Pädagoge, und Johannes Sleidanus, der Historiker (darüber, wie für ihn das Studium Calvinischer Schriften entscheidend wurde, vgl. Hasenclever Sleidanstudien, Bonn 1905, p. 13 ff.). Ebenfalls bemerke ich, daß sich die Untersuchungen dieses Abschnittes nur über den Zeitabschnitt des Lebens Calvins erstrecken.

5) Vgl. Stähelin I p. 488.

theologische Vorlesungen gehalten. Nach Gründung der Hochschule wurde dann in Genf auch eine Matrikel der Studierenden geführt, wodurch uns die Namen der rheinischen Studenten erhalten sind. Und gleich auf der ersten Seite der Matrikel[1] finden wir sechs Rheinländer. Da ist zunächst Antonius Olevianus aus Trier, der Bruder des berühmten Caspar Olevianus. Dann sind zwei Kölner vermerkt: Gerardus Goer und Johannes Stralen. Beide stammten aus zwei bedeutenden Kölner Patrizierfamilien und finden sich beide später als Mitglieder ihrer Heimatgemeinde in den Konsistorialbüchern wieder.[2] Aus Cleve sind uns genannt Theodorus und Henricus Wierus, Söhne des durch seine Bekämpfung der Hexenprozesse bis heute berühmten Leibarztes Herzog Wilhelms von Cleve: Johannes Wier oder Weyer.[3] Beide waren freilich nicht Theologen. Theodor war Jurist; aber wir werden vielleicht nicht fehl gehen, daß seine spätere Tätigkeit zugunsten der kämpfenden Niederländer dem Einflusse Calvins zuzuschreiben ist. Sein Bruder Heinrich war Mediziner. An der Kölner Universität hat er später durch seine fortschrittlichen Gedanken Aufsehen erregt.[4] Weiter wird uns genannt Gerardus Weshemius aus Geldern. Neben diesen sechsen sind zu Lebzeiten Calvins noch drei weitere rheinische Studenten in die Matrikel gekommen. Reuerus Goto aus Köln, Liffordus Bernigen aus Gennep und Johannes Fontanus. Der zweite scheint, dem Namen nach zu urteilen, Ausländer zu sein. Wir wissen, daß in Gennep sich früh eine wallonische Flüchtlingsgemeinde gebildet hatte.[5] Johannes Fontanus endlich ist der berühmte erste Prediger von Arnheim, namentlich bedeutend für die Geschichte der Niederlande. Er war gebürtig aus Zoller im Herzogtum Jülich.[6]

Es ist klar, daß durch den Eindruck der Persönlichkeit des Lehrers der Einfluß und die Verbreitung seiner Gedanken sich

---

1) Le Livre du Recteur p. 2.

2) Vgl. Simons: Kölner Konsistorialbeschlüsse p. 35, 140. Lau: Buch Weinsberg III, 13.

3) Über ihn vgl. C. Binz: Doctor Johann Weyer, ein rheinischer Arzt, der erste Bekämpfer des Hexenwahns, 2. Aufl., Berlin 1896.

4) Über beide vgl. Binz p. 174—177.

5) Vgl. Fr. W. Cuno: Gesch. der wallonischen und französisch-ref. Flüchtlingsgemeinde in Wesel. Geschichtsblätter d. deutschen Hugenottenvereins, Zehnt V. Heft 2 p. 4. Magdeburg 1895.

6) Vgl. J. W. Straats Evers: Johannes Fontanus, Arnhem's eerste predicant 1577—1615 en zijn Tijd. Arnhem 1882, p. 10 ff.

noch viel nachhaltiger gestalten mußte, als seine Schriften dies vermochten.

Was nun die Frage betrifft nach dem Einfluß, den Calvin durch seine Schriften zu seinen Lebzeiten auf die Rheinlande ausgeübt hat, so ist es von vornherein nicht wunderbar, daß eine Entscheidung in dieser Frage schwierig ist, da ja der Einfluß da, wo er faßbar ist, meist mehr oder weniger durch gelegentliche Bemerkungen in Briefen usw. deutlich wird, d. h. mehr durch Zufälligkeiten sichtbar wird. Aber auch das wenige vorhandene Material, das im folgenden geboten werden soll, scheint mir folgendes ergeben zu haben: Von bestimmendem Einfluß sind gewesen die Gedanken Calvins auf die gebildeten, sowohl katholischen, wie namentlich humanistischen Kreise des Rheinlandes, während sie die weiteren Kreise sowohl des Volkes, wie des Klerus unberührt ließen. Hätte ein solcher auf den letzteren stattgefunden, so würde er sich widerspiegeln in den sogenannten geistlichen Erkundigunsbüchern, die im Düsseldorfer Staatsarchiv aufbewahrt werden. Denn in denselben sind auch die Bestände der Pfarrbibliotheken aufgeführt. Mit der Anfrage, ob sich eine Durcharbeitung derselben zu unserm Zweck lohnen würde, wandte ich mich an den besten Kenner derselben, Herrn Archivrat Dr. O. Redlich, der in liebenswürdiger Weise — ihm sei auch hier dafür gedankt — mir mitteilte, daß in den Werken der Pfarrbibliotheken Calvin nur einmal mit seiner Institutio (Breill, Kreis Geilenkirchen) erwähnt werde, und daß im übrigen hier und da sein Name genannt werde, doch so, daß man keine bestimmten Anhaltspunkte habe.

Was die Vertreter des wissenschaftlich gebildeten rheinischen Katholizismus betrifft, so ist von ihnen Calvins Bedeutung bald erkannt worden. Das ist zunächst zu erkennen aus der scharfen Überwachung des Buchhandels und den kirchlichen Bücherverboten.

In Köln war nicht nur der Erzbischof, sondern daneben auch die Universität ein Hort kirchlicher Rechtgläubigkeit. Schon sehr früh waren der letzteren die Anwendung kirchlicher Zensuren gegen Drucker, Käufer und Leser häretischer Schriften gestattet worden: 1479 durch Sixtus IV., neu bestätigt durch Alexander VI. Und daß eine solche Zensur geübt wurde, zeigen eine Reihe theologischer Bücher, die mit ihrem Imprimatur versehen sind.[1] Dann

1) Vgl. Fr. H. Reusch: Der Index der verbotenen Bücher, Bd. I. Bonn 1883, p. 56.

hatte Hermann von Wied zu der Zeit, als er der reformatorischen Bewegung noch ferner stand, 1536 auf einem Provinzialkonzil Druck und Verkauf von Büchern von der Prüfung einer eigens dazu bestimmten Kommission abhängig gemacht.[1] Sein Nachfolger Adolf von Schauenberg hat dann auf der Provinzialsynode von 1549 einen Index aufgestellt, „weil einfältige und ungelehrte Pfarrer, denen es nicht gegeben ist, Reines von Unreinem zu unterscheiden, Bücher über religiöse Dinge kaufen, wie sie ihnen eben vorkommen, wenn sie solche Titel haben, wie die Predigten der Gegner und ihre Kommentare zur heiligen Schrift". Auf diesem Kölner Index stehen auch die Schriften Calvins.[2] Ein ausführlicherer Katalog wurde in Aussicht gestellt. Dieser ist freilich nie erschienen. Jedoch erließ die Diözesansynode des folgenden Jahres, 1550, eine Instruktion für die Visitation der Erzdiözese, und in derselben werden wiederum Calvins Schriften verurteilt.[3] Die Väter des Tridentiner Konzils erließen dann im Todesjahre Calvins einen großen Index, in dem natürlich seine sämtlichen Schriften verurteilt wurden. Noch im gleichen Jahre wurde dieser Index auch in Köln gedruckt: Index Librorum prohibitorum cum Regulis confectis per Patres a Tridentino Synodo delectos, auctoritate S. D. N. Pii. IV. P. M. comprobatus. Coloniae. Apud Maternum Cholinum 1564.[4] Daß derartige Bücherverbote nötig waren, zeigen auch die Edikte der benachbarten Niederlande, die wohl Rückschlüsse auf die Zustände in den Rheinlanden gestatten.[5]

Neben diesen offiziellen Kundgebungen sind für uns wichtig eine Reihe anderer Zeugnisse. Wir wissen, daß ein großer Teil der Kölner Buchdrucker und Buchhändler, trotz aller Zensuren, mit ketzerischen Büchern einen schwunghaften Handel trieben.[6] Für

---

1) Vgl. Reusch I p. 85.

2) Vgl. Reusch p. 128 f. Der Text ist abgedruckt: Fr. H. Reusch: Die Indices Librorum Prohibitorum des 16. Jahrhunderts. Tübingen 1886, p. 78 f. Bibliothek des litt. Vereins für Stuttgart Nr. 176 nach Hartzheim: Concilia Germaniae VI p. 537.

3) Reusch Bd. I p. 128. Die Instruktion ist gedruckt Reusch: Die Indices Libr. Proh. p. 80 f., nach Hartzheim: Concilia Germaniae VI p. 640.

4) Vgl. J. Petzholdt: Bibliotheca Bibliographica, Leipzig 1866, p. 140.

5) Vgl. Reusch I p. 113 ff., 248 ff., Chr. Sepp: Verbooden lectuur, Leiden 1889, besonders p. 33, 59, 142, 145, 201. Rutgers: Calvijns Invloed p. 17—23 und 147—154.

6) Vgl. besonders Ennen: Geschichte der Stadt Köln Bd. IV, Köln und Neuß 1875, p. 720 ff. Ferner: Simons, Kölner Konsistorialbeschlüsse p. 3, 10. J. J. Merlo: Beiträge zur Geschichte der Kölner Buchdrucker und Buch-

unsern Zweck interessiert uns sonderlich die interessante Persönlichkeit des Buchhändlers und Verlegers, Johannes Birkmann. „Vermöge seiner Kenntnisse stand er in hoher Achtung bei den Gelehrten seiner Zeit. — Johanns Tätigkeit als Verleger ist eine ganz bedeutende gewesen und hat einen großen Einfluß auf die damaligen wissenschaftlichen, namentlich die medizinischen, naturwissenschaftlichen und theologischen Studien ausgeübt", so schreibt sein Biograph in der Allgemeinen deutschen Biographie.[1] Von diesem Verleger besitzen wir zwei interessante Briefe an Bullinger.[2] Aus dem ersten (Dezember 1545) interessiert uns der Satz: „Wir erwarten Dein Buch und das Calvins." Und kurz darauf, am 18. Januar 1550 schreibt er ihm: „Mit Begierde erwarte ich Deine und Calvins Übereinkunft, und sie wird von allen ernsten Leuten erwartet. (Es handelt sich um den Consensus Tigurinus.) Das Buch Calvins: „Über die Vermeidung des abergläubischen Wesens" ist bei mir schon nicht mehr vorhanden." Aus diesen wenigen Notizen sehen wir, wie wichtig Calvins Schriften für Birkmann, aber auch für viele Kölner Bürger waren. Um die Interessiertheit der Birkmannschen Familie zu zeigen, sei hier noch eine Notiz aus einem Briefe Sleidans an seinen Verwandten Caspar von Nidbruck vom 23. April 1555 angeführt, kurz nach dem Tode Franz Dryanders: „Den größten Teil der Bücher Dryanders hat Arnold Birkmann erhalten, ein Kölner Buchhändler."[3] Damit wird gewißlich wieder ein großer Teil calvinischer Schriften nach Köln gekommen sein.

Alle Gewaltmaßregeln seitens des Rates, der Universität, des Erzbischofs, des Kaisers, der Jesuiten hinderten doch nicht das Eindringen calvinischer Bücher. So ist es nicht verwunderlich, daß dies Eindringen nicht nur Gewaltmaßregeln, sondern auch die theologische Polemik weckte.

Ennen[4] unterscheidet in der damaligen rheinischen katholisch-theologischen Literatur zwei Hauptströmungen: eine papistisch-

händler des 15. und 16. Jahrhunderts, Annalen des hist. Vereins für den Niederrhein Bd. 19 p. 61—75 und zu den genannten Buchhändlernamen die betr. Artikel in der Allg. deutschen Biogr.

1) Bd. II p. 663 f. Vgl. auch Fr. Lau: Das Buch Weinsberg IV p. 56. Bonn 1898.

2) Vgl. Calv. Opp. XIII p. 492 f. Nr. 1326 und p. 513 f. Nr. 1337.

3) Vgl. H. Baumgarten: Sleidans Briefwechsel, Straßburg-London 1881, p. 274.

4) Bd. IV p. 725.

jesuitische und eine freisinnig-nationale. Aus beiden Lagern heraus ist Calvin befehdet worden.

Im Jahre 1543 schrieb Calvin die Schrift: „Sehr nützlicher Bericht über den großen Vorteil, der der Christenheit daraus erwüchse, wenn sie ein Inventar herstellte über alle heiligen Leiber und Reliquien, welche in Italien sowohl wie in Frankreich, Deutschland, Spanien und anderen Königreichen und Ländern sind.“ [1]

Von dieser Schrift sagt Stähelin [2]: „Unter allen polemischen Schriften Calvins hat diese wohl den größten populären Erfolg gehabt. Allein in französischer Sprache ist sie bis Ende des Jahrhunderts fünf- bis sechsmal wieder aufgelegt worden; noch öfter lateinisch, am allerhäufigsten in der deutschen Bearbeitung von Jakob Eysenburg zu Wittenberg, die binnen drei Jahren an verschiedenen Orten dreimal erschien, und dreißig Jahre später, von J. Fischart mit Versen begleitet, einen literarischen Siegeszug antrat, der sich bis ins 17. Jahrhundert ausdehnte.“

Gegen diese Schrift veröffentlichte eine Gegenschrift der Kölner Theologe Alexander Candidus unter dem Titel: „Das Urteil Johann Calvins über die Reliquien der Heiligen, zusammengestellt mit der Meinung der orthodoxen Väter der heiligen katholischen Kirche.“ [3] Der Karmelit Alexander Candidus, sein eigentlicher Name ist Nikolaus Blanckardt,[4] stammte aus Gent. In Köln wurde er Professor der Theologie. Er starb 1555. Was veranlaßte ihn wohl zu seiner Gegenschrift? Nun, zunächst wird das populäre Schriftchen Calvins wohl auch in den Rheinlanden einen großen Leserkreis gefunden haben. Hierzu kommt aber, daß dasselbe in beachtenswerter Weise gerade auf rheinische Reliquien Bezug nimmt. Das darf hier nicht übergangen werden.

Aus frommer Gesinnung heraus entstand die Reliquienverehrung, sagt Calvin; aber der in solcher Frömmigkeit liegenden

1) Calv. Opp. VI p. 405—452.

2) Bd. II p. 255.

3) Der genaue Titel des lateinisch abgefaßten Büchleins lautet: Iudicium Johannis Calvini de sanctorum reliquiis: collatum cum Orthodoxorum sanctae Ecclesiae Catholicae Patrum sententia. Per D. Alexandrum Candidum, Carmelitam, Theolog. Colonien. Coloniae Apud Jasparem Gennepaeum. Anno 1551. Ein Exemplar dieses Büchleins besitzt die Bibliothek des bergischen Geschichtsvereins. Doch bemerke ich ausdrücklich, daß dasselbe in dem gedruckten Katalog der Bibliothek p. 143 Nr. 16 falsch katalogisiert ist, so daß man den Eindruck gewinnt, als ob eine lateinische Übersetzung dieser Schrift Calvins 1551 in Köln erschienen wäre. Dort ist angezeigt: Joh. Calvin: Iudicium de sanctorum reliquiis. Köln 1551.

4) Vgl. über ihn Hartzheim: Bibliotheca Coloniensis p. 14 f. Wetzer und Welte II [2] p. 899.

Gefahr ist die Kirche erlegen. Und wie ein Übel meist nie allein auftritt, so ging's auch hier: die Reliquienverehrung, die zum Götzendienst ausgeartet war, wurde Veranlassung zu grobem Betrug. Hätte man genaue Kataloge über die Reliquien, dann würde man erkennen, daß manche Apostel mehr als vier Leiber und mancher Heilige wenigstens zwei oder drei hat. Durch Hinweis auf die groben Täuschungen soll das Büchlein zum Nachdenken führen.

Hier zeigt uns nun Calvin eine große Kenntnis rheinischer Reliquien. Von den Trierer Reliquien kennt er: das Messer, womit der Herr beim Abendmahl das Passahlamm zerschnitt (p. 418), den einen der Nägel vom Kreuz (p. 421), den heiligen Rock (p. 423), einen der Würfel, mit dem das Los durch die Kriegsknechte geworfen wurde (p. 424), das Schweißtuch, das dem Herrn im Grabe aufs Haupt gelegt wurde (p. 424), einen Hut der heiligen Jungfrau, im Kloster St. Maxim (p. 433), eine Träne des Herrn (p. 432), die Pantoffel des heiligen Joseph (p. 435), Petri Pilgerstab (p. 440), Knochen der Apostel Petrus und Paulus (p. 439), der Leib des heiligen Matthias (p. 441), Glieder des heiligen Bartholomäus, Philippus, Jacobus, Matthäus (p. 441), das Haupt der heiligen Anna (p. 442) und das Haupt des heiligen Lambert (p. 448). Aus den Aachener Schätzen nennt er das Tuch, womit der Herr der Apostel Füße trocknete (p. 418), das Schweißtuch des Grabes, das ja auch Trier besitzen will (p. 424), ein Hemd der heiligen Jungfrau (p. 433), das Leichentuch, das unter des Täufers Leiche gebreitet wurde (p. 438).

Was die Kölner Reliquien betrifft, so nennt Calvin einen Nagel vom Kreuz (p. 421), den Pilgerstab Petri (p. 440), die Leiber der heiligen drei Könige (p. 443 f.), das Haupt der heiligen Helena in St. Gereon (p. 447), das Haupt der heiligen Ursula (p. 447) und von ihren Begleiterinnen, den 11 000 Jungfrauen, „hundert Karren von Knochen" (p. 447).

Ja Calvin weiß sogar, daß wie in Trier, so auch in dem kleinen Düren, im Jülichschen, das Haupt der heiligen Anna bewahrt wird (p. 442), desgleichen, daß dort in der Abtei der Wilhelmiten, eine dem Zisterzienserorden verwandte Ordensgründung, das Haupt des heiligen Wilhelm ist (p. 448).

Wahrhaft bewundernswert ist Calvins Gedächtnis, das eine solche Arbeit leisten konnte. Schon von seinen Zeitgenossen ist dasselbe angestaunt worden. Darüber sagt Beza:[1] „Sein Gedächtnis war

1) Vgl. Stähelin II p. 412.

von der wunderbarsten Art, und sein Geist wurde nie geschwächt. Wen er auch nur ein einziges Mal gesehen, kannte er für sein ganzes Leben und erinnerte sich seiner auf der Stelle, wenn er ihn wieder zu Gesicht bekam. . . . Nicht nur was die Genfer Kirche anging, wußte er bis ins kleinste Detail auswendig, sondern auch bei Vorgängen in Frankreich, Italien, Deutschland, auf welche die Rede kam, nannte er alsbald die betreffenden Orte und Personen."

Wahrhaft kläglich gegenüber dieser geistreichen Schrift nimmt sich die Gegenschrift des Kölner Professors aus. Nicht der geringste Versuch einer Entgegnung auf die ernsten Gedanken des Reformators über Verehrung Gottes im Geist und in der Wahrheit. Keine Entgegnung auf die Fülle des gebotenen Tatsachenmaterials. Eunomius, Vigilantius, Huß, Wicliff und zuletzt Calvin, so beginnt er, haben alle aus einer Quelle das unruhige Wasser der Gottlosigkeit geschlürft. Je ein Zitat der genannten folgt. „Jetzt erübrigt es, daß wir blicken auf die wie in einer Schlachtreihe aufgestellten heiligsten Führer unseres Glaubens." Es folgen Zitate aus Hieronymus, Ambrosius, Augustin, Basilius, Eusebius, Gregor. Und der Schluß lautet: „Du, frommer Leser, der du gleichsam als Schiedsrichter zwischen die Parteien gestellt bist, wähle. . . .!"

Mehr wußte Candidus der vernichtenden Kritik Calvins nicht entgegenzustellen. Interessant ist nur eine gelegentliche Bemerkung des Büchleins, aus der hervorgeht, wie auch dieser kleine Geist sich vor der gewaltigen Größe des Reformators beugen mußte. Er sagt an einer Stelle: „Hätte er sich mit den wahren und christlichen Dingen abgegeben, so wäre das zweifellos zu unsterblichem Ruhm, was vielleicht für die Ewigkeit mit Schande verbunden sein wird."

Eine anderweitige direkte Polemik aus dieser rheinischen Theologengruppe ist mir nicht bekannt. Zu erwähnen sind aber hier noch drei andere Männer, die freilich nicht in den Rheinlanden selbst wirkten, die aber zur Verbreitung calvinischer Gedanken daselbst dadurch beitrugen, daß sie ihre Schriften in Köln im Druck erscheinen ließen.

Gleich die erste Verteidigungsschrift seiner Prädestinationslehre richtete sich gegen einen Rheinländer, den aus Kempen gebürtigen Albertus Pighius. Als Propst von Utrecht ließ er 1542 in Köln erscheinen: „Über den freien Willen, gegen Calvin",[1]

1) De libero arbitrio contra Calvinum. Coloniae 1542.

gegen welche Schrift Calvin bereits 1543 sein Werk veröffentlichte: „Verteidigung der gesunden und rechtmäßigen Lehre von der Knechtschaft und Befreiung des menschlichen Willens gegen die Ränke des Albertus Pighius.“ [1]

Mit weiteren wesentlichen Stücken der Theologie Calvins wurden die Rheinländer bekannt durch die Streitschrift eines gewissen R. Smythacus, welcher 1563 in Köln in zweiter Auflage sein in Löwen 1562 in erster Auflage erschienenes Werk herausgab: „Über die Kindertaufe gegen J. Calvin und über die überverdienstlichen Werke und das Verdienst des Todes Christi.“ [2]

Endlich wurden die Rheinländer auf Calvins Bedeutung als Exeget hingewiesen durch Wilhelm Damasus von Linda, den Glaubensinquisitor von Holland und Friesland und darnach Inhaber der Bischofsstühle von Roermond und Gent. Er veröffentlichte 1559 in Köln sein Werk: „Über die beste Art die Schrift zu erklären“,[3] das sich hauptsächlich gegen Erasmus, Valla, Robert Estienne und Calvin richtete.[4]

Den Vertretern dieser kirchlich papistischen Richtung standen gegenüber die Vertreter einer freisinnigen nationalen Richtung: ihr Hauptvertreter war Georg Cassander.[5] Er war von Geburt Niederländer, hat aber seit 1549 in Köln gelebt, von wo aus er im Sommer, abgesehen von größeren Reisen, meist die Städte der Umgegend besuchte: Düsseldorf, Xanten, Duisburg, Aachen, Bonn. Cassanders Streben war darauf gerichtet, zwischen den entstandenen kirchlichen Gegensätzen zu vermitteln. Treffend hat ihn Baum[6] als den katholischen Melanchthon charakterisiert. Seine irenische Tätigkeit war auch die Veranlassung seiner Beziehungen zu Calvin.

In Frankreich hatte seit dem Jahre 1559 der berühmte französische Jurist Franciscus Balduinus[7] dem Könige Anton von

1) Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de servitute et liberatione humani arbitrii adversus calumnias Alberti Pighii Calv. Opp. VI p. 224—404. Über den Inhalt dieser Schriften, den hier auseinanderzusetzen zu weit führen würde, vgl. Stähelin Bd. II p. 281 ff.

2) De infantium baptismo contra J. Calvinum ac de operibus supererogationis et merito mortis Christi. Coloniae 1562.

3) De optimo genere interpretandi scripturas.

4) Vgl. Wetzer und Welte[2] Bd. VII p. 2062.

5) Über ihn vgl. Benrath in der P. R. E.[3] III p. 742 f. Meuser in Bd. 3 und 4 von Dieringers kath. Zeitschrift. Hartzheim: Bibliotheca Coloniensis p. 90 f. Wolters: Konrad von Heresbach p. 154, 170 f.

6) Theodor Beza Bd. II p. 374. Leipzig 1851.

7) Vgl. Allg. dtsch. Biogr. Bd. II p. 16. Wetzer und Welte[2] Bd. II p. 2017—2020. Stähelin II p. 345 ff.

Navarra seine Dienste zu einer Vermittlung zwischen den streitenden Parteien angeboten. Balduinus ist ein wunderbarer, schwer verständlicher Charakter. Sein früheres vertrautes Verhältnis zu Calvin war durch Balduinus' Unlauterkeit zum Bruch gekommen.

Im Auftrage Anton von Navarras reiste er jetzt nach Deutschland, um dort für seine Pläne Freunde zu gewinnen. Er kannte bereits Cassander und seine Gedanken und war schon seit 1557 mit ihm in brieflichem Verkehr.[1] Ihn veranlaßte er jetzt zur Herausgabe einer kleinen Schrift, in der Cassander seine und Balduinus' Grundgedanken entwickelte. Ohne Angabe von Verfasser und Druckort erschien sie 1561 in Basel unter dem Titel: „Wie ein frommer und wahrhaft friedliebender Mensch in den zur Zeit schwebenden Religionszwisten sich halten solle."[2] Diese Schrift legte Balduinus 1561 auf dem Religionsgespräch zu Poissy, das eine Einigung der kirchlichen Parteien in Frankreich erstrebte, vor. Aber bei Katholiken wie Protestanten fand die Schrift nur Ablehnung. Beza sandte sie sofort an Calvin,[3] damit auch sein einflußreiches Wort sich gegen diese Tendenzen erhöbe. Noch war Calvin die Autorschaft Cassanders unbekannt; Balduinus hat er im Verdacht.[4] Wohl aber wußte er bereits über Balduinus Beziehungen zu Cassander. Sehr verächtlich schreibt er am 10. September 1561 an Beza:[5] „Jetzt soll er mit seinem Cassander irgend ein Gift kochen." Aber eine Gegenschrift kündet er bereits in diesem Briefe an. Und sie erschien noch im gleichen Jahre unter dem Titel: „Antwort an einen gewissen wetterwendischen Vermittler, der unter dem Scheine des Friedestiftens den geraden Lauf des Evangeliums in Frankreich aufzuhalten sich bemüht."[6] Hier wies Calvin nach, welche prinzipiellen Unterschiede die beiden Kirchen trennten, namentlich in der Rechtfertigungslehre. Auf diese Schrift erwiderte Balduinus in einem schmählichen Pamphlet, in dem er namentlich Calvin entwendete Privatbriefe gegen ihn ausspielte, während Cassander 1562 eine dogmatische Erwiderung pseudonym erscheinen ließ: „Verteidigung der Tradition der alten

1) Vgl. Meuser in Dieringers kath. Zeitschr. II. Jahrg. Bd. IV p. 41 f.

2) De officio pii ac publicae tranquillitatis vere amantis viri in hoc religionis dissiduo. Gedruckt: Cassandri opera omnia, Parisiis 1616 p. 789 bis 797.

3) Stähelin II, 348.

4) Vgl. Calv. Opp. XVIII p. 684 Nr. 3513.

5) Calv. Opp. XVIII p. 684 Nr. 3513.

6) Responsio ad versipellem Mediatorem, qui pacificandi specie rectum Evangelii cursum in Gallia obrumpere molitus est. Calv. Opp. Bd. IX.

Kirche und der heiligen Väter gegen die unverschämten Beschuldigungen Johann Calvins.“ [1] Eine Antwort auf letztere Schrift hat Calvin nicht gegeben. Andere katholische Polemik gegen Calvin aus den Rheinlanden ist mir nicht bekannt.

Zu betrachten sind jetzt noch zwei Zentren des rheinischen Humanismus, auf die Calvin natürlich von Wichtigkeit sein mußte: das ist zunächst der klevische Hof, und das ist sodann Monheim und seine Schule in Düsseldorf. Was den Klever Hof betrifft, so ist bereits oben gesagt worden, daß zwei Söhne des berühmten Leibarztes Herzog Wilhelms in Genf studierten. Von Konrad von Heresbach, dem bedeutendsten Humanisten am Klever Hof, besitzt der bergische Geschichtsverein ein Verzeichnis seiner Bibliothek. Auch Calvins Schriften sind dort vertreten. p. 37 ist vermerkt: Catechismus Genevensis ecclesiae Calvini. p. 34 lesen wir: Calvini responsio ad Sadoletum. Ferner: Jo. Calvini Epistola de vita Christiani hominis.[2] Ferner: de praedestinatione, sowie: Acta Synodi Tridentinae cum Antidoto Calvini und ein Titel, dessen Entzifferung mir nicht möglich war. Seine Bibliothek wies also bereits einen guten Bestand aus den wichtigsten und bedeutendsten Werken Calvins auf. Auch der Kanzler Olisleger beschäftigte sich mit der Lektüre Calvinscher Schriften. Noch im Todesjahre Calvins, kurz nach dessen Ende, schrieb er an Andreas Masius: Ich schicke Dir Calvins französische Kommentare zum Propheten Daniel.[3] Diese wenigen zerstreuten Notizen weisen auf eine nicht zu unterschätzende Hochachtung, die Calvin in den Kreisen des rheinischen Humanismus genoß. Zu einer Propaganda calvinischer Gedanken seitens dieser Humanisten ist es bekanntlich nie gekommen. Ja es hat nicht an Gegenmaßregeln seitens des Klever Hofes gefehlt, besonders seit die Abhängigkeit von seiten des Kaisers und der Jesuiten eine größere wurde. Am 10. Juni 1560 erließ der Herzog für Buchdrucker und Buchverkäufer ein Edikt, das das Feilhalten oder den Verkauf von Schriften und Bildern

1) Traditionum veteris Ecclesiae et SS. Patrum Defensio adversus Johannis Calvini importunas criminationes, auctore Veranio Modesto, Pacimontano. Cassandri opera p. 798—879.

2) Das ist wohl eine etwas unglückliche Bezeichnung für die Institutio, deren 6. Kapitel im 3. Buch die Überschrift hat: De vita Christani hominis.

3) Vgl. M. Lossen: Briefe von Andreas Masius und seinen Freunden. Leipzig 1886. Publ. der Ges. f. rhein. Geschichtskunde Bd. II p. 359. Die französische Ausgabe des 1561 lateinisch erschienenen Kommentars entstand 1562.

untersagte, die die Partei der „Sakramentierer und Wiedertäufer" vertraten, und dieses Edikt wurde erneut am 25. Februar 1562.[1]

Eine viel wirksamere Verbreitung calvinischer Gedanken ging aus von dem anderen Zentrum des rheinischen Humanismus, von Düsseldorf. Dort bestand das blühende Gymnasium Johann Monheims. Für Monheims persönliche Stellung ist die wesentlichste Quelle sein bedeutendstes Werk, sein Katechismus. A. Lang charakterisiert ihn folgendermaßen:[2] „Sein Lehrgespräch in elf Abschnitten behandelt die cognitio Dei et nostri und ist vielfach aus der Institutio Calvins geschöpft, doch ist gleichzeitig auch Luthers kleiner Katechismus benutzt und das Streben unverkennbar, nicht bloß zwischen Genf und Wittenberg zu vermitteln, sondern auch gewisse katholische Überlieferungen festzuhalten." Aber gerade der calvinische Einschlag in seinem Katechismus rief seitens der Gegner einen Sturm hervor gegen denselben. Die Kölner und Löwener Gelehrten, sowie Stanislaus Hosius, der Wiener Nuntius, reichten Beschwerde in Rom ein, die nicht erfolglos blieb. Das Buch kam auf den Index.[3] Daß aber seine Schüler durch den Einfluß calvinischer Schriften zum Teil zu entschiedenen Freunden Calvins geworden, dafür zeugt uns zunächst ein schöner Brief eines Schülers der Monheimschen Schule, Carl Fabricius, an Calvin selbst.[4] Aus Düsseldorf war er gebürtig und hatte die Schule seiner Heimatstadt besucht. Wie er selbst mitteilt, hatte das Studium der heiligen Schrift und der Väter, besonders aber auch das Studium der Schriften Bullingers und Calvins die Grundlagen seiner Theologie gelegt: er war ein begeisterter Anhänger Calvins geworden, und aus seinen Anschauungen scheint er nicht im geringsten einen Hehl gemacht zu haben. Er erregte dadurch die Mißbilligung Wilhelms von Kleve und seines Hofes, und ward zur Auswanderung aus den Rheinlanden gezwungen. Sein Lehrer

1) Vgl. L. Keller: Die Gegenreformation in Westfalen und am Niederrhein, Leipzig 1881, Bd. I p. 92 und 95. Publ. aus den Königl. Preuß. Staatsarchiven Bd. 9.

2) A. Lang: Der Heidelberger Katechismus und vier verwandte Katechismen, Leipzig 1907, p. LIX. Quellenschriften zur Gesch. d. Protestantismus Bd. III. Über Monheim ist besonders zu vergleichen Simons in P. R. E.[3] XIII p. 355 ff. Eine Neuausgabe des Katechismus besorgte C. H. Sack. Bonn 1847.

3) Vgl. Lossen: Briefe von Andreas Masius p. 334 ff., 345. J. Hansen: Rhein. Akten zur Gesch. d. Jesuitenordens p. 349, 355. Wolters: K. von Heresbach p. 159 ff. Fr. H. Reusch: Der Index der verbotenen Bücher Bd. I p. 414 Anm. 3.

4) Vgl. Calv. Opp. XVIII p. 105—108 Nr. 3213.

Monheim erwirkte ihm eine Stellung als Lehrer in der Pfalz. Auch von dort mußte er 1559 weichen infolge eines Streites mit den Lutheranern über die Ubiquität. Er ging nach Straßburg und erhielt eine Stellung von dort in Reichenweyer.[1] Als auch dort die Reaktion ihn bedrohte, wandte er sich an Calvin mit der Bitte um eine Stellung in Genf. Auch Petrus Marboef, ein Elsässischer Geistlicher, der diese Bitte unterstützte, betonte besonders des Fabricius Eifer und seine Begeisterung für Calvin.[2] Und wie dem Fabricius wird es noch manchem anderen ergangen sein. Dafür haben wir noch zwei Zeugnisse. 1561 klagte der päpstliche Legat Commendone von Köln aus, daß die Söhne der angesehensten Familien nach auswärts, namentlich auf die Düsseldorfer Schule geschickt würden. Gegen 500 Schüler habe diese, und das seien alles Häretiker.[3] Ein zweites Zeugnis ist dies: Als Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz das reformirte Bekenntnis seit 1559 in seinem Lande einführte, da brauchte er seine Theologen nicht aus der Schweiz sich suchen. Dafür sorgte die Monheimsche Schule in Düsseldorf.[4]

Wir sehen, auch durch seine literarische Arbeit hat Calvin einen wichtigen Einfluß auf die Rheinlande ausgeübt.

Ich glaube, daß meine Ausführungen das dargetan haben, daß der Einfluß Calvins auf die Rheinlande bereits zu seinen Lebzeiten ein nicht zu unterschätzender gewesen ist. Das können wir behaupten, trotzdem uns lange nicht das gesamte Material, das für unsere Frage bedeutsam war, erhalten ist. Briefe sind z. T. verloren gegangen, mündliche Meldungen haben oft die Briefe ergänzt oder auch ersetzt. Aber dennoch können wir seinen Einfluß noch als einen recht bedeutenden erkennen. Gerade in den Zeiten, wo sich reformirtes Gemeindeleben in den bedeutendsten Städten der Rheinlande zu regen begann, da hat er eingegriffen mit seinem weisen Rat, aller Engherzigkeit gegenüber zur Nachgiebigkeit gemahnt und mit ganzem Ernst zum Festhalten am

1) Vgl. T. W. Röhrich: Gesch. der Ref. im Elsaß, bes. in Straßburg, III. Teil, Straßburg 1832, p. 218 f.

2) Calv. Opp. XVIII p. 108—113 Nr. 3214; vgl. Calvins Antworten XVIII p. 168—170 Nr. 3236 und 3237.

3) Vgl. Reusch: Der Index der verbotenen Bücher Bd. I p. 414 Anm. 3.

4) Vgl. Göbel: Gesch. des christl. Lebens Bd. I p. 88.

Bekenntnis aufgefordert, wo die Gemeinden in entscheidenden Fragen wanken wollten. Von den verschiedensten Seiten lernten wir Calvin kennen: als Seelsorger, als Dogmatiker, als Organisator. Die mannigfaltigen Beziehungen, die ihn in Verbindung mit den Rheinlanden brachten, geben in der Tat ein getreues Abbild seines Charakters.

Wenn diese Zeilen dazu beitragen sollten, die Wertschätzung und Achtung des leider noch so viel verkannten Reformators auch in den Rheinlanden zu heben und zu stärken, dann würde der Verfasser dieses Artikels seine Mühe reichlich belohnt sehen.

Die Entstehung der Lehre Calvins von der Buſse.

Von

Lic. theol. H. Strathmann.

Der Lehre Calvins von der Buße ist in der älteren dogmengeschichtlichen und verwandten Literatur keine besondere Aufmerksamkeit gewidmet worden. Wird die Frage nach der Bußlehre überhaupt gestellt, so gelten die Gedanken der großen Reformatoren über diesen Punkt zumeist ohne weiteres als einheitlich. Daß Calvin etwas anderes unter der Buße versteht, als Luther und die lutherische Theologie, bemerkte zuerst Möhler.[1] Denn nach ihm haben zwar die Reformierten die lutherische Zweiteilung der Buße in contritio und fides anerkannt, jedoch dafür mortificatio und vivificatio gesetzt; und zwar verstanden sie unter jener das Ablegen des alten, unter dieser das Anlegen des neuen Menschen, „also etwas bedeutend anderes als unter dem lutherischen contritio und fides".

Demnach mußte auch die Stellung der Buße zum Glauben eine andere sein als in der lutherischen Theologie. Die Buße geht dem Glauben nicht vorher; sie befaßt ihn auch nicht unter sich als einen Teil; sie ist die auf Grund des Glaubens sich vollziehende Neugestaltung des christlichen Lebens. Während daher in der lutherischen Theologie die poenitentia rein oder vorwiegend passiv gefaßt wird, trägt sie bei Calvin aktiven Charakter.[2]

Die einen fanden dann, daß dieser aktive Charakter der Buße in der Selbstverleugnung, in der Askese, in geradezu mönchischer

1) Möhler, Symbolik 1828 p. 218 Anm. 2.

2) Schneckenburger, Vergleichende Darstellung usw., herausgegeben von Güder, 1855, Teil 2, p. 117. — Schmidt, Handbuch der Symbolik, Berlin 1897, p. 437 f. — K. Müller, Symbolik, Erlangen 1896, p. 486.

Weltverneinung sich betätige,[1] während nach dem Urteil anderer gerade die Absicht auf positive Weltüberwindung, auf Weltbeherrschung der ganzen calvinischen Sittlichkeit das Gepräge gibt.[2]

Ferner hat die ausgesprochen aktive Tendenz der calvinischen Sittlichkeit, der calvinischen Buße in Verbindung mit der eigentümlichen Stellung der Rechtfertigungslehre in dem Aufbau der Institutio[3] zu der Meinung geführt, daß sich die reformierte Lehre von der lutherischen unter anderem spezifisch dadurch unterscheide, daß diese die Rechtfertigung als synthetisches, jene als analytisches Urteil, als notwendige Konsequenz der unio cum Christo darstelle.[4] — Gegen diese Auffassung hat sich dann heftigster Widerspruch erhoben. Daß nach Calvin die sündenvergebende Gnade der wiedergebärenden ganz im Sinne der Lutheraner überzuordnen sei, unterliege keinem Zweifel.[5] Von anderer Seite aber hören wir wieder, wenn schon nicht die objektive Rechtfertigung, so ergebe sich doch nach Calvin das subjektive Rechtfertigungsbewußtsein aus dem neuen Gehorsam der christlichen Buße. Man habe aus der Lebenserneuerung, aus der poenitentia, seine Rechtfertigung zu erschließen.[6] So finden wir in der einschlägigen Literatur über die Bußlehre Calvins und das dazu Gehörige die verschiedensten Auffassungen und Urteile.

Indessen — diese beziehen sich durchweg auf die spätere Bußlehre Calvins, wie sie z. B. in der Institutio seit der Ausgabe von 1539 sich findet. Die frühere Gestalt seiner Bußlehre wird davon direkt nicht berührt.

Die theologischen Anschauungen Calvins nämlich haben sich, seitdem er sich einmal der Reformation angeschlossen hatte, im ganzen zwar so gut wie gar nicht geändert. Gewaltig ist die In-

---

1) Lobstein, „Die Ethik Calvins", Straßburg 1877, Kap. VI. — Lobstein, „Z. evang. Lebensideal in seiner luther. und ref. Ausprägung", Abschnitt 4 (Theol. Abhandlungen, H. Holtzmann gewidmet, Tübingen 1902). — M. Schulze, Meditatio futurae vitae etc. St. z. G. d. Th. u. K. 1901 p. 12. — Ders.: Calvins Jenseitschristentum. Görlitz 1902 p. 30.

2) Tröltsch, Protest. Christentum und Kirche in d. Neuzeit. Kultur d. Gegenwart I, IV, 1 p. 356.

3) In Kap. 11 des 3. Buches, nach der Behandlung der fides in Kap. 2 und der Buße in Kap. 3—10.

4) Schneckenburger a. a. O., Teil 2 § 17, bes. p. 23, 55 f.

5) Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung, I[2] p. 210—12. Cf. Müller, Symbolik p. 463.

6) Lipsius, Luthers Lehre von der Buße, Braunschweig 1896 p. 148 f.

stitutio vom Jahre 1536, das kurze Büchlein, im Laufe der Jahre angewachsen. Der Inhalt ist viel reicher geworden. Neue Probleme sind behandelt. Die Gedanken sind vielfach schärfer formuliert, gegenüber gegnerischen Anschauungen ausführlich begründet. Eigentlich sachliche Wandlungen sind jedoch kaum festzustellen.

Gerade in der Bußlehre jedoch hat man eine solche zu erkennen gemeint. Köstlin zuerst hat darauf hingewiesen: Die Ausgabe von 1539 stelle das Verhältnis von Buße und Glaube so dar, daß jene aus diesem hervorgehe, ohne doch der Zeit nach von ihm getrennt zu sein. Die Ausgabe von 1536 lege dagegen teilweise die entgegengesetzte Auffassung nahe, als ob die poenitentia der fides voranginge. Mit Bestimmtheit sei Calvin auf das Verhältnis beider jedoch nicht eingegangen.[1]

A. Ritschl[2] hat dann die von Köstlin mit Vorsicht und Vorbehalt vertretene Annahme mit aller Bestimmtheit geltend gemacht. Calvin habe 1536, wenn auch mit einer gewissen Unentschiedenheit, die poenitentia in dem bloß negativen Sinn der mortificatio gefaßt, die — wenn echt und wirksam — ihren Abschluß in der fiducia erga dei promissiones finde. Und zwar leite Calvin, anders als Luther und Melanchthon (wenigstens in späterer Zeit), die erfolgreiche Buße nicht ab von der Predigt des Gesetzes, sondern von der des Evangeliums, sofern dieses die Kreuzigung unseres alten Menschen gemäß dem Kreuzestode Christi fordere. Die Buße erstrecke sich sodann über das ganze Leben. Daß trotzdem als Motiv nur die Furcht Gottes in Betracht komme, erkläre sich aus der empirischen Erörterung der poenitentia. Denn Calvin gehe aus von der poenitentia dessen, der sich erst bekehren will, und dehne daraufhin dann die Aufgabe der poenitentia auf das ganze Leben aus, ohne zu beachten, daß nun auch das subjektive Motiv sich wandle.

Seit 1539 biete jedoch Calvin an Stelle der empirischen Darstellung der Buße eine prinzipmäßig geordnete. Die Buße sei ihm jetzt tota ad deum conversio. Der Glaube erscheine als Voraussetzung der poenitentia, jedoch zunächst nur in dem Sinn, daß aus ihm sich die ernstliche Furcht vor Gott und speziell vor seinem Gericht ergibt. Daraus erwüchsen dann Erkenntnis und Haß der Sünde. Die Entwicklung finde jedoch erst durch die Teilnahme

1) Studien und Kritiken, 1868 p. 460 ff.
2) Rechtfertigung und Versöhnung. I[2] p. 203 ff., 210—16.

an Christus im speziellen Heilsglauben das zureichende Motiv zur Vernichtung des alten Menschen und das wirksame Motiv der Gemütsberuhigung und des Eifers um Lebenserneuerung. Die wirkliche Abkehr des Gemütes und des Willens von der Sünde — also die Buße — werde nicht schon durch die Spiegelung im Gesetz, sondern erst durch den Zug zu dem in Christo erkannten sittlichen Ideal erreicht. Darin nun, daß Calvin den zureichenden Grund der poenitentia als der Gesamtaufgabe des christlichen Lebens in dem speziellen Glauben an die Gnade Gottes in Christo sehe, — was auch schon aus der Stoffanordnung im Eingang des dritten Buches zu erkennen sei — komme die Unterordnung der individuellen Heilsordnung unter den Begriff der Kirche zum Ausdruck. Denn der Beginn der poenitentia des einzelnen werde keineswegs immer durch die Erscheinungen der Furcht vor dem Gericht und der Gewissensschrecken charakterisiert. — Die Voraussetzung dieser Auffassung Ritschls ist die Gleichsetzung der insitio in Christum, die sich psychologisch in der Form der fides vollzieht, mit der Aufnahme in die Gemeinde. Auf Grund dieser tritt dann die Buße ein. Das ist das Normale. Daß man dagegen vor der Teilnahme an Christus durch die Furcht vor Gott und seinem Gericht geängstigt wird, ist nicht das Regelmäßige.

Was Ritschl betont, ist demnach folgendes:

1. 1539 ist die poenitentia nicht nur — wie 1536 — negativ mortificatio, sondern positiv tota conversio ad deum. Hierbei bilden die Abkehr des Willens von der Sünde und seine Hinkehr zum Guten die Hauptmomente.

2. Während daher 1536 die poenitentia dem christlichen Glauben vorangeht, folgt sie jetzt nicht nur dem allgemeinen Glauben (timor dei als des Gesetzgebers), sondern setzt auch den speziellen Glauben und in ihm den Zug zu dem in Christo erkannten sittlichen Ideal voraus.

3. Damit ist die — genuin reformatorische — Überordnung der Kirche über die individuelle Heilsordnung festgehalten, respektive gegenüber 1536 neu gewonnen.

Die Ritschlsche Zeichnung der Entwickelung der calvinischen Bußlehre hat sich Lobstein [1] in allen Punkten angeeignet. Auch Lipsius [2] und Sieffert [3] teilen seine Auffassung der früheren Buß-

1) Die Ethik Calvins, Straßburg 1877.

2) a. a. O.

3) Die neuesten theol. Forschungen über Buße und Glaube in „Halte was Du hast", 1896 p. 496 ff.

lehre des Reformators. Dagegen habe Ritschl dessen spätere Bußlehre nicht richtig aufgefaßt. Calvin habe keineswegs die insitio in Christum mit der Aufnahme in die Gemeinde gleichgesetzt. Von Überordnung der Kirche über die individuelle Heilsordnung sei keine Rede. Und die Wandlung in der Bußlehre Calvins, so bemerkt speziell Sieffert, sei weniger eine solche der sachlichen Anschauung, als vielmehr lediglich des Ausdrucks. Denn auch nach dem späteren Calvin gelange man nur durch die Gewissenserschütterung hin zum Glauben. Daß immerhin eine Wandlung in der Lehre Calvins von der poenitentia vorliege, nimmt auch Sieffert an.

Fragen wir demnach nach der Entstehung der Lehre Calvins von der Buße, so präzisiert sich die Aufgabe dahin, die Entstehung der ursprünglichen Bußlehre Calvins zu untersuchen. Welche Entwickelung sie später durchgemacht hat, ist eine Frage für sich.[1] Die Aufgabe zerlegt sich von selbst in zwei Teile. Zunächst ist die ursprüngliche Lehre des Reformators von der poenitentia zu ermitteln, demnächst ihrer Genesis nachzuspüren.

Als Quelle für den ersten Teil der Aufgabe kommt lediglich die Institutio vom Jahre 1536 in Betracht.

I.

Die ursprüngliche Lehre Calvins von der Buße.

Die erste prinzipielle Auseinandersetzung Calvins über die Lehre von der Buße findet sich in Kap. V der Institutio vom Jahre 1536 De falsis sacramentis. Calvin bespricht hier zunächst, wenn auch nicht ohne Anerkennung, so im ganzen doch ablehnend, zwei von anderer Seite vertretene Auffassungen der Buße. Op. Calv. I p. 147 f.:

1. Docti quidam viri haben in dem Bemühen um schlichte und lautere Schriftgemäßheit in der poenitentia zwei Teile unterschieden: mortificatio und vivificatio. Unter jener verstehen sie den animae dolor ac terror ex agnitione peccati et sensu iudicii dei conceptus. Wo nämlich jemand seine Sünde erkannt hat, tum peccatum odisse et execrari incipit, tum sibi ex animo displicet, miserum se ac perditum fatetur et alium se esse optat. Dazu

1) Die spätere Bußlehre Calvins ist geschildert in den Theol. Stud. u. Krit. 1909, 3. — Die Einleitung zu der dortigen Untersuchung berührt sich, so weit es sich darum handelt, den Stand der Forschung zu zeichnen, mehrfach mit der vorliegenden.

kommt dann noch infolge des sensus iudicii dei, der mit jenem unmittelbar gegeben ist, daß der Mensch vere perculus ac consternatus iacet . . tremit, animum despondet, desperat. Dieses alles beschreibe die prior poenitentiae pars, die mortificatio, die man gemeiniglich contritio nenne. Die vivificatio sei dagegen die consolatio, quae ex fide nascitur. Da richte sich der Mensch aus seiner Gewissensnot und dem Schrecken vor Gott im Blick auf die Barmherzigkeit Gottes in Christo auf und kehre wie aus dem Tode ins Leben zurück. — Poenitentia ist hier also gleich conversio, die zweierlei umfaßt: einmal Haß gegen die Sünde, Schrecken des Gewissens, Verzweiflung; sodann das Durchdringen zur Gewißheit der Vergebung im Glauben.

2. Diese Anschauung lehnt Calvin ab, ebenso aber auch die einer zweiten Gruppe, die er einfach mit alii bezeichnet. Die „alii" glauben auf Grund der Beobachtung, daß die Schrift in verschiedenem Sinne das Wort „Buße" gebrauche, zwei Formen der Buße unterscheiden zu sollen: poenitentia legalis und poenitentia evangelica. Bei jener bleibt der Sünder peccati cauterio vulneratus et terrore irae dei attritus, in der perturbatio hängen. So Kain, Saul, Judas. Diese poenitentia sei aber nur quoddam inferorum atrium, quo iam in hac vita ingressi, coeperunt a facie irae majestatis dei poenas dare. Die zweite Art der Buße liege bei denen vor, qui peccati aculeo apud se exulcerati, fiducia autem misericordiae dei recreati, ad dominum conversi sunt. So erschrak Ezechias infolge der Todesansage, schöpfte aber dann im Gebet aus dem Blick auf die Güte Gottes neue Zuversicht, 2. Kön. 20. — Was hier evangelische Buße genannt wird, würde sich also mit dem decken, was die docti viri schlechtweg Buße nannten. Sie wäre soviel wie Bekehrung. Der Unterschied läge nur darin, daß neben die evangelische Buße noch eine andere gestellt wird, die aber resultatlos ist.

Dem gegenüber bemerkt Calvin, diese Beobachtungen seien zwar sachlich alle zutreffend. Doch müsse nach der Schrift die poenitentia anders gefaßt werden. Der Glaube sei nicht mit unter die Buße zu rechnen. Denn Akt. 20, 21 zähle Paulus poenitentia und fides als zwei verschiedene Dinge auf. Zwar könne wahre Buße nicht bestehen ohne Glauben (citra fidem). Verum, etsi separari non possunt, distingui tamen debent. Wie Glaube nicht sein kann ohne Hoffnung, und doch beides verschiedene Dinge sind. so poenitentia et fides, quamquam perpetuo inter se vinculo cohaerent, magis tamen coniungendae sunt, quam confundendae.

Darauf entwickelt Calvin positiv seine eigene Anschauung. Er definiert die poenitentia als carnis nostrae veterisque hominis mortificatio, quam in nobis efficit verus ac sincerus timor dei (p. 149). Was Calvin dabei unter mortificatio versteht, zeigt der Zusammenhang. Wenn Propheten und Apostel den Menschen Buße predigten, so wollten sie, ut peccatis suis confusi et timore dei compuncti coram domino prociderent et humiliarentur seque in viam reciperent ac resipiscerent. So gebrauchen sie poenitentiam agere und converti oder reverti ad deum promiscue. Und „der Buße würdige Früchte bringen" bedeutet: so leben, wie es dieser resipiscentia und conversio entspricht. — Wenn Johannes Buße predigt, so mahnt er, ut se peccatores agnoscerent suaque omnia coram deo damnata, quo carnis suae mortificationem ac novam in Spiritu regenerationem totis votis expeterent; . . ut peccatorum mole pressi et fatigati ad dominum se converterent. — Buße im Namen Christi wird nach Lk. 24, 46 f. gepredigt, cum per evangelii doctrinam audiunt homines, suos affectus, sua studia corrupta et vitiosa esse. Daher sei es nötig, ut renascantur, si volunt ingredi in regnum dei. — Hier erscheint überall als das Wesentliche in der poenitentia das Erschrecken des Gewissens über die Sünde angesichts des Urteils Gottes. Damit verbunden ist das ernste Verlangen nach sittlicher Erneuerung. Doch ruht auf jenem der Nachdruck. Der zusammenfassende Ausdruck ist mortificatio: uno ergo verbo poenitentiam interpretor, mortificationem (p. 150). Von dieser Buße sagt Calvin, sie öffne primum ad Christi cognitionem ingressum, qui nullis se exhibet, nisi miseris et afflictis peccatoribus. Diese Buße ist daher Voraussetzung des Glaubens.

Verwandten Gedanken begegnen wir schon in cap. I, de lege: Das Gesetz bewirkt die Erkenntnis, omnes nos maledictione, iudicio, morte demum aeterna dignos esse. Postquam in hanc humilitatem ac submissionem descendimus, tum nobis dominus affulget seque . . indulgentem exhibet (p. 30). Den Zustand des natürlichen Menschen charakterisieren die Wendungen: nondum se prosternere et deicere deoque omnia dare; . . nondum humilitas (p. 45). Die Vernichtung dieser arrogantia und ambitio (p. 29), des stolide adversus deum superbire oder gloriari (p. 45) ist die Voraussetzung der Heilserfahrung. Denn nunquam deo satis confidimus, nisi de nobis penitus diffisi (p. 48). Auf diese dem Glauben vorausgehende Erkenntnis der eigenen Nichtigkeit wendet Calvin auch hier den Namen poenitentia an (p. 31): Weil wir uns diese nostri nostraeque

inopiae et calamitatis cognitio nicht selbst geben können, ebensowenig wie die fides, quae nobis gustum praebet divinae bonitatis, rogandus est deus, ut non simulata poenitentia in illam nostri, et certa fide in hanc suae mansuetudinis notitiam nos adducat. — Ebenso ist p. 177 mit poenitentia diese dem Glauben vorausgehende Zerknirschung gemeint: Aptissime . . dixeris, si baptismum vocaveris poenitentiae sacramentum, cum in consolationem iis datus sit, qui poenitentiam meditantur. — Die Buße steht hier lediglich im Gegensatz zu der consolatio, die aus der fides erwächst.

Jedoch ist schon in dieser Ausgabe der Institutio vom Jahre 1536 die poenitentia keineswegs auf die dem Glauben vorausgehende Selbsterkenntnis und den mit ihr verbundenen Sündenschmerz beschränkt. Vielmehr kennt Calvin schon hier eine poenitentia, die ihrerseits den Glauben voraussetzt. Dieses tritt bereits in dem speziell der Lehre von der Buße gewidmeten Abschnitt, p. 147 ff., von dem wir ausgingen, hervor. Daß hier in den Aussagen über die Buße ein reges Interesse für die sittliche Erneuerung hervortritt, erhellt schon aus den Ausdrücken in viam se recipere, resipiscentia, fructus poenitentiae; noch deutlicher aus der Umschreibung des Substantivs poenitentia durch das Verbum renasci: man predigt Buße, indem man die Notwendigkeit des renasci einschärft. Dieses renasci ist ethisch gemeint, wie die folgenden Sätze beweisen. Daß es zur Beschreibung der poenitentia, welche mortificatio ist, dient, geht daraus hervor, daß der Vorgang des renasci mit lauter Ausdrücken geschildert wird, die das Sterben bezeichnen. Leicht lassen sie sich unter mortificatio zusammenfassen. Daß nun Calvin bei dieser als renasci gefaßten poenitentia tatsächlich den Glauben als Voraussetzung annimmt, geht daraus hervor, daß das renasci erst zustande kommt durch die participatio in Christo, in cuius morte emoriuntur pravae cupiditates, in cuius cruce vetus homo noster crucifigitur, in cuius sepulcro sepelitur corpus peccati.[1] Die participatio in Christo aber vollzieht sich natürlich durch den Glauben. Die Richtigkeit dieser Auffassung ergibt sich auch aus der folgenden, demselben Zusammenhang (p. 150) entnommenen, Stelle: Illum arbitror pluri-

1) Daß diese Auffassung des zitierten Satzes die richtige ist, geht auch daraus hervor, daß er 1539 (I 694) aus diesem Zusammenhang entfernt ist, weil er gegenüber dem Vorhergehenden wirklich etwas Neues einträgt.

mum profecisse, qui sibi plurimum displicere didicit; non ut in hoc luto haereat, sed magis ut ad deum festinet et suspiret, ut morti Christi insertus, poenitentiam meditetur. Die Gegenüberstellung von in luto haerere und poenitentiam meditari zeigt, daß bei diesem an die Lebenserneuerung gedacht ist, nicht etwa an ein durch die Teilnahme an Christus vertieftes Sündengefühl. Hier schwebt Calvin über dieses Sündengefühl hinaus immer bereits auch die wirkliche Korrektur des sittlichen Lebens vor.

Noch deutlicher ist das, was Calvin über die Buße in dem cap. de sacramentis bei der Lehre von der Taufe, die er poenitentiae sacramentum nennt (p. 177), sagt. Die Taufe hat, abgesehen von der Vergewisserung, wir seien so mit Christus vereinigt, ut omnium eius bonorum participes simus (p. 114), nach Calvin für den Glauben eine doppelte Bedeutung. Einmal ist sie uns gegeben als ein symbolum nostrae purgationis ac documentum. Sie ist wie ein Bote, durch den uns Gott versichert, peccata nostra omnia sic deleta . . esse, ne unquam in conspectum suum veniant (op. C. I 110). Sodann aber zeigt sie uns nostram in Christo mortificationem . . et novam in eo vitam (p. 111). Qui baptismum ea qua debent fide accipiunt, vere efficaciam mortis Christi sentiunt in mortificatione carnis suae, simul etiam resurrectionis in vivificatione spiritus. In diesem Sinn heißt die Taufe lavacrum regenerationis et renovationis (Tit. 3, 5). So tauften Johannes und die Apostel mit dem baptismus poenitentiae in remissionem peccatorum, p o e n i t e n t i a e v e r b o huius modi r e g e n e r a t i o n e m intelligentes. — Diese regeneratio, diese poenitentia folgt aus der Teilnahme an Christus, setzt also den Glauben voraus. Der Ausdruck ist beschränkt auf Erlebnisse dessen, der schon Christ ist. Poenitentia gewinnt geradezu die Bedeutung des neuen christlich-sittlichen Lebens. Der Ausdruck mortificatio bezeichnet hier nicht bloß den Sündenschmerz, sondern die reale Loslösung aus dem Dienst der Sünde, wie auch p. 37 in der Auslegung zum vierten Gebot: Si verbum illud toto animo imbibimus ac per ipsum mortificamus hominis veteris opera etc.; cf. auch p. 49. Freilich wird hier wie sonst in dieser Ausgabe bei Beschreibung der poenitentia der r e i n n e g a t i v e Ausdruck mortificatio bevorzugt. Aber er ist an dieser Stelle ergänzt durch den positiven vivificatio und sogar ersetzt durch regeneratio. Buße bezeichnet denselben Vorgang wie Wiedergeburt, und zwar nach seinen beiden Seiten, positiv so gut wie negativ, obschon jenes im ganzen hinter diesem

zurücktritt. Somit ist schließlich die gesamte positive christliche Sittlichkeit hier in Betracht zu ziehen.

Nun ist zwar der Gedanke, daß die positive Neugestaltung des christlichen Lebens zur poenitentia gehöre, 1536 noch nicht herausgearbeitet. Auch finden sich zu einer christlichen Ethik nur sehr geringe Ansätze (in Kap. VI). Doch sind die grundlegenden Gesichtspunkte, die für die christlich-sittliche Lebenserneuerung in Betracht kommen, deutlich erkennbar. Obgleich sich Calvin über die Richtung dieser Erneuerung in den Zusammenhängen über die Buße noch nicht ausdrücklich geäußert hat, so tritt seine Meinung doch sonst klar hervor.

So kann der folgende Satz als für die ganze Richtung seiner praktischen Frömmigkeit charakteristisch betrachtet werden: nos . . santificamur (durch die gratiae spiritus) hoc est consecramur domino in omnem vitae puritatem, cordibus nostris in obsequium formatis, ut haec sit una nostra voluntas, voluntati eius servire ac eius duntaxat gloriam modis omnibus provehere (p. 49). Dem göttlichen Willen gehorchen zur Förderung der gloria dei, das ist die Aufgabe des christlich-sittlichen Lebens.

Dieser Gedanke der Ehre Gottes spielt ja überhaupt bei Calvin eine sehr große Rolle. Wie alles Geschaffene allein da ist zur Ehre Gottes (p. 27), so wird Gott alle richten, qui alia (d. h. irgend etwas anderes) cogitaverint, dixerint ac fecerint, quam quae ad eius gloriam pertinent (ib.). Es ist die schöpfungsmäßige Aufgabe des Menschen, eius honori et gloriae servire (p. 28). Deshalb ist es Hauptforderung des ersten Gebotes, daß wir nichts zulassen, nisi in quo honoretur ac colatur (deus) (p. 32). Wir sollen nur schwören, wenn es Gottes Ruhm (oder der Brüder Wohl) erheischt. Wir sollen nur bei Gott schwören. Denn es gehört zu seiner Ehre, daß er der einzige Zeuge der Wahrheit sei (p. 35). Die Ehre Gottes bildet unmittelbar den Inhalt der drei ersten Bitten des Unser Vater. Aber auch wenn wir um unser täglich Brot bitten: hic quoque dei gloriam quaerere praesertim debemus, ut ne petituri quidem simus, nisi in dei gloriam verteret (p. 90). Wenn wir um die Heiligung des göttlichen Namens bitten, nihil tum de nostro commodo cogitandum est, sed eius gloria nobis proponenda est, quam intentis oculis unam intueamur. Freilich ergibt sich dabei auch unsere sanctificatio. Sed ad huiusmodi utilitatem oculi nostri . . velut caecutire debent, ne in ipsam ullo modo respiciant. Ut si omnis spes privati nostri boni praecisa

esset, haec tamen sanctificatio (des Namens Gottes nämlich) et alia, quae ad dei gloriam pertinent, a nobis et optari et precibus postulari non desinant (p. 89 f.). Jeder Gedanke an das eigene Selbst hat zu verstummen gegenüber dem einen, gewaltigen, alles überragenden, alle Kräfte anspannenden, den Menschen vielleicht gar verzehrenden Lebensinhalt: gloria dei. Selbst der Gedanke an das eigene Heil wird hier unterdrückt. Es gehe wie es gehe: das ceterum censeo ist die Beförderung der gloria dei. Es liegt auf dieser Linie, wenn Calvin später sagt, auch die Verdammnis der impii müsse der Ehre Gottes dienen (I, 873).

Der Eifer für die Ehre Gottes ist Merkmal seiner Kinder (p. 95). Er soll alle Verhältnisse durchdringen. Auch die politischen. Konsequent steigt Calvin bis zu dem Satz empor, daß nur der König den Namen eines Königs verdiene, qui in hoc regnat, ut dei gloriae serviat. Anderenfalls: non regnum, sed latrocinium exercet (I, p. 11. Vorrede an Franz I.; cf. p. 230).

Man dient der Ehre Gottes durch Gehorsam. Weshalb letztlich haben wir zu beten, wenn wir in Not sind? Aus Gehorsam. Denn es hieße Gottes Gebot verachten, wollten wir in der Not ihn nicht anrufen (p. 83). — Welches ist der durchschlagende Grund für die Kindertaufe? Der Gehorsam. Der Herr hat es geboten, die Kinder zu ihm zu bringen (p. 118). — Weshalb hat man auch der Gewalttätigkeit einer tyrannischen Obrigkeit sich zu fügen? Aus Gehorsam gegenüber dem Worte Gottes (p. 243).

Das sind Einzelheiten. Der Wille Gottes ist niedergelegt im Gesetz, im Dekalog. Er ist zu beobachten. Die erste Tafel fordert, daß wir Gott lieben, ehren und fürchten; die zweite Liebe zum Nächsten. Doch ist diese nicht etwa jenem gleichgeordnet. Sondern die Nächstenliebe propter se nobis . . . mandat (deus) (p. 31). Sie hat keinen selbständigen Wert. Man hat sie zu üben um des göttlichen Befehls willen. Nur daran haftet schließlich das Interesse, nicht am Nächsten. Wie sehr das der Fall ist, zeigt sich z. B. in der Auslegung der drei ersten Bitten des Unser Vater. Calvin begnügt sich nicht mit dem Positiven, sondern bittet ausdrücklich auch, ut omnis impietas . . pereat atque confundatur (I, 93—95). Es würde dem Sinne Calvins nicht widersprechen, wenn man für impietas sagte: impii.

Behält man diese unbedingte Unterordnung der Nächsten- unter die Gottesliebe im Auge, so ist es richtig: man dient der gloria dei, man gehorcht seinem Willen, indem man beides übt:

Gottes- und Nächstenliebe. Deren Übung aber setzt Verzicht auf alles eigene Wesen und Wollen und Wünschen voraus. Daher sagt Calvin: plane perspicuum est, non nostri ipsorum amorem, sed dei et proximi observationem mandatorum esse, optimeque ac sanctissime eum vivere, qui quam minime fieri potest, sibi vivit ac studet; neminem vero eo peius nec iniquius vivere, qui sibi duntaxat vivit ac studet, suaque duntaxat cogit ac quaerit (p. 42). — Auf sich verzichten, seinen Lebensinhalt suchen im Dienste Gottes zu seiner Ehre, und um seinetwillen auch im Dienste des Nächsten — das zuletzt ist mortificatio; das ist vivificatio; das ist poenitentia. —

Die Institutio vom Jahre 1536 kennt also sowohl eine dem Glauben vorausgehende, wie eine ihrerseits den Glauben voraussetzende Buße. Nun wäre es falsch, wollte man sich das Verhältnis beider so denken, daß die eine die andere ablöst. Das gemere, laborare, oneratum esse, dolore et miseria tabescere über die Sünde — so beschreibt Calvin die poenitentia, die primum ad Christi cognitionem ingressum aperit — hört beim Christen nicht etwa auf. Vielmehr ad hanc eniti, in hanc incumbere, hanc prosequi tota vita nos oportet (p. 150). Nannte Plato das Leben des Philosophen eine meditatio mortis — mit mehr Recht könnte man sagen: vitam christiani hominis perpetuum esse studium et exercitationem mortificandae carnis. Immer bleibt Unvollkommenheit zurück (p. 49). Immer findet das Gesetz etwas zu verdammen (p. 47).

Ähnlich äußert sich Calvin bei dem Artikel des Symbols über die Sündenvergebung. Die Vergebung der Sünden empfangen (accipiunt, nicht acceperunt) die Gläubigen, die, qui in ecclesiae corpus asciti et inserti sunt, cum peccatorum suorum conscientia oppressi, afflicti et confusi, divini iudicii sensu consternantur, sibique ipsis displicent et velut sub gravi pondere gemunt . . hocque peccati odio ac sui confusione carnem suam et quicquid ex se est, mortificant. Atque ut hanc poenitentiam assidue . . illi quamdiu in carcere sui corporis degunt, prosequuntur, ita subinde atque assidue illam remissionem obtinent etc. (I, 78). — Dieselben Gedanken, dieselben Worte z. T., mit denen Calvin p. 150 die poenitentia beschreibt, die erstmalig den Zugang zur Erkenntnis Christi öffnet, verwendet er hier zur Darstellung des täglichen Erlebnisses des Gläubigen. Der Unterschied liegt nur darin, daß das, was dort zeitlich, hier nur noch begrifflich vorangeht. „Sub-

inde" hat der Gläubige die Vergebung. Sachlich liegt durchaus dieselbe Erscheinung vor. Nur daß die Spannung zwischen unserer Selbstbeurteilung als verlorener Sünder und unserer Beurteilung durch Gott als Gerechtfertigter dort zumeist nur allmählich überwunden wird, je nachdem der Sünder die Gnade Gottes erfaßt, während sie im Gläubigen schon im selben Augenblick überwunden ist, wo sie auftaucht. Denn fidere ist constanti certitudine ac solida securitate animum offirmare . . ut de bona dei erga nos voluntate nihil dubitemus, so daß auch die bleibende Unvollkommenheit nur eine verstärkte Veranlassung sein kann, fiduciam omnem a nobis in illum semper traducere (p. 48, 56, 49). In diesem Sinne ist dann auch das Gesetz beseitigt. Es droht und schreckt nicht mehr, verdammt und zerrüttet nicht mehr die Gewissen der Gläubigen (p. 50).

Aber der Glaube als Vertrauen auf die Vergebungsgnade Gottes ist für Calvin doch nicht ein einmal erworbener Besitz, der dann wie selbstverständlich bleibt, sondern er entsteht täglich neu als die Überwindung jener Spannung.

Sofern also die dem Glauben vorangehende Buße im Gläubigen ständig lebendig bleibt, zeigt sich ein Unterschied nur in dem zeitlichen Verhältnis von Sündenschmerz und Vergebungsgewißheit.

Sachlich aber liegt ein Unterschied darin, daß man bei jener Buße allein „im Schmutze stecken bleibt" (p. 150). Bei jener allein kommt die mortificatio nicht zustande. Erst durch die Einpflanzung in den Tod Christi wird es möglich, wirksam poenitentiam meditari. Erst auf Grund der participatio in Christo wird der alte Mensch wirklich gekreuzigt. Die dem Glauben vorhergehende Buße ist unvollkommen. Sie wird erst durch die aus dem Glauben folgende wirksam, und diese zieht sich wiederum durch das ganze Leben.

Deshalb und insofern kann Calvin beides sagen: einmal, daß durch die poenitentia erst der Zugang zur Erkenntnis Christi, d. h. zum Glauben, eröffnet werde; und dann, daß vera poenitentia nicht könne citra fidem consistere. Über die Möglichkeit, daß jene anfängliche poenitentia nicht zum Ziele führe, reflektiert Calvin weiter nicht.

Jedenfalls ist die Sache also nicht so zu fassen, als fände die poenitentia im Glauben ihren Abschluß. So läge es, wenn die mortificatio von Calvin lediglich im Sinne der von ihm abgewiesenen

Auffassung vertanden wäre. Die poenitentia findet ihren Abschluß im Glauben nur, insofern sie vermöge des Schuldgefühls, das immer als ein Moment in ihr enthalten ist, die notwendige Vorbereitung des Glaubens ist. Und auch dieser Abschluß ist ein solcher, der immer wieder erreicht werden muß. Das aber ist eben nur ein Moment in der poenitentia. In anderer Beziehung findet sie im Glauben so wenig ihren Abschluß, daß sie nun erst recht beginnt.

Der Eindruck einer gewissen Unklarheit, dem man sich bei der Zusammenstellung der Aussagen Calvins über die Buße zunächst nicht entziehen kann, beruht darauf, daß Calvin zwischen diesen beiden Arten der poenitentia, der, die dem Glauben vorausgeht, und der, die ihn voraus s e t z t, nicht deutlich unterschieden hat, insofern er nicht ausdrücklich die Unzulänglichkeit und sachliche Erfolglosigkeit jener hervorhebt. —

D i e E n t s t e h u n g d e r B u ß e. Die so verstandene poenitentia kann der Mensch nicht aus sich erzeugen. In jedem Stadium ist sie ein Geschenk Gottes, eine Wirkung Gottes in uns. Von ihm stammen poenitentia und remissio. Das gilt von der spezifischen Buße des Christen (cf. op. C. I p. 111 f.), aber auch von der dem Glauben vorausgehenden Buße. Sie muß daher von Gott erbeten werden (p. 31).

Darüber, wie sich bei dieser Erweckung der Buße im Menschen durch Gott der göttliche Wille und die menschliche Selbsttätigkeit zueinander verhalten, hat Calvin 1536 noch nicht reflektiert. Jedenfalls hat er die letztere nicht ausschließen wollen. Das geht schon daraus hervor, daß Gott nicht unmittelbar, sondern durch g e s c h i c h t l i c h e M i t t e l zu Werke geht. Diese Mittel sind Gesetz und Evangelium.

An der Stelle, von der die Untersuchung ausging, ist zwar nur von einer Erweckung per Evangelii doctrinam die Rede. Wenn jedoch daraus geschlossen wurde (Ritschl a. a. O.), daß Calvin die erfolgreiche Buße nur von der Predigt des Evangeliums und nicht von der des Gesetzes ableite, so beruhte das auf einem Irrtum. Vielmehr hat Calvin (worauf schon Sieffert hingewiesen hat, a. a. O.) im Hauptstück vom Gesetz auf dieses die zur Entstehung des Glaubens notwendige Sündenerkenntnis zurückgeführt. Es ist Aufgabe des Gesetzes, und zwar des positiven Gesetzes — denn das in die Herzen geschriebene Gesetz, das Gewissen, reicht dazu nicht aus — ostendere, quam procul absimus a recta via (p. 29); das Gesetz ist speculum, in quo peccatum et maledictionem nostram

cernere . . liceat; es soll accusare, arguere, convincere, damnare, confundere (p. 44), pungere, mordere, percellere, consternere, constringere (p. 47) — und wie die Wendungen alle lauten. Es soll den Stolz und die Arroganz des Menschen brechen und ihn zur humilitas führen (p. 49, 45).

Zwar haben die Römischen durch ihre famose Theorie von den consilia dem Gesetz den Stachel ausgebrochen, da die Beobachtung der consilia, die in Wirklichkeit praecepta sind, dem Belieben des einzelnen anheim gestellt ist (p. 43). Das ist indessen offenbare Willkür und durchaus unstatthaft. Die Forderungen des Gesetzes sind in ihrem vollen Ernste zu erfassen. Geschieht das, so muß das Gesetz seinen Zweck um so sicherer erreichen, als es sich nicht mit der Loyalität der äußeren Handlung begnügt, sondern sich an die Gesinnung, an die Affekte wendet: lex spiritualis est, hoc est, quae totam mentem, totam animam, totam voluntatem obsequentem exigat (p. 43, cf. auch p. 28). Da diesen Ansprüchen keiner genügt, so führt das Gesetz notwendig zur Selbterkenntnis, zur poenitentia.

Wenn nun Calvin andererseits die Entstehung der Buße durch das Evangelium vermittelt denkt, so darf man sich dadurch nicht zu der Erwartung veranlaßt sehen, daß nun auch die Buße als dem Glauben folgend gedacht werde (Ritschl a. a. O.). Denn die Verkündigung des Evangeliums ist hier zuerst als gesetzlich wirkend gedacht (Sieffert a. a. O.). Der Eintritt in das Reich Gottes setzt gewisse Bedingungen voraus. Der Mensch sieht, daß er sie nicht erfüllt. Eben deshalb bedarf er des renasci. „Nicht aber wird jene Reue oder Sündenerkenntnis begründet gedacht durch den Glauben an das Evangelium.“ Auch eine Spannung zwischen beiden Gedanken Calvins liegt nicht vor, da er gar nicht behauptet, diese Buße entstehe überall durch die Predigt des Evangeliums. Calvin spricht p. 149 f. nur im Anschluß an Luk. 24, 46 f. davon, wie poenitentia gepredigt werde „im Namen Jesu“, ohne andere Methoden der Bußpredigt zu berücksichtigen, geschweige denn auszuschließen.

Dagegen könnte das Evangelium im eigentlichen Sinne Mittel zur Erzeugung der Buße des G l ä u b i g e n heißen. Calvin drückt sich so nicht aus. Aber diese Buße schöpft ja doch ihre Kraft aus der insitio in Christum, aus der Gabe, die uns das Evangelium bringt. Vermittelst der insitio in Christum schenkt uns Gott die Lebenserneuerung (cf. ob. p. 196, op. C. I 30 f., 51). Diese insitio

in Christum ist ein rein individueller Vorgang und hat mit der Einpflanzung in die Gemeinde nichts zu tun. Zwar ist der Christo insertus natürlich auch Glied der Gemeinde, der Kirche. Aber diese Kirche ist keine empirische Größe, sondern der numerus electorum. Zu ihr gehört man entweder überhaupt nicht oder ewig. Aber die Zugehörigkeit zu der Zahl der Erwählten wird durch vocatio und iustificatio „manifestiert"; Dominus, dum nos vocat, iustificat, glorificat, nihil aliud quam aeternam suam electionem declarat (p. 73). Dem justificare entspricht genau die Einpflanzung in Christus. Es handelt sich um, freilich von Ewigkeit her bestimmte, geschichtliche Akte. Die ewige Zugehörigkeit zur Kirche gelangt in der insitio in Christum und deren logischer Folge, der iustificatio, zum geschichtlichen Vollzuge, oder, psychologisch ausgedrückt: sie gelangt im Glauben zum Bewußtsein. Die Zugehörigkeit zur Kirche ist nur erkennbar am Glauben. Deshalb kann auch eine „empirische" Beschreibung der Buße nicht zurückgreifen auf die Zugehörigkeit zur Kirche, sondern nur auf den empirisch-psychologischen Vorgang des Glaubens, theologisch: der insitio in Christum. Nur an dieses individuelle Widerfahrnis ist zu denken, wenn wir im Sinne Calvins sagen, Gott benutze das Evangelium als Mittel zur Erweckung der Buße, indem er den einzelnen in Christus einpflanzt. Das Evangelium ist die Kraftquelle für die Buße des Gläubigen.

Daneben kommt für Gott als Mittel das Gesetz in Betracht, auch für den Gläubigen. Freilich nicht mehr in seiner erschütternden Wirkung. Aber das Gesetz zeigt die Richtung, in der sich die aus dem Evangelium geschöpfte Kraft zu betätigen hat: die Gläubigen lernen aus ihm certius ac melius, qualis sit voluntas domini. Überdies ist das Gesetz für das Fleisch ein flagrum, quo instar ignavi inertisque asini stimuletur. Auch das exemplum Christi kommt hier in Betracht (p. 52).

Als subjektives Motiv der poenitentia nennt Calvin den verus ac sincerus timor dei, ohne einen Unterschied zu machen zwischen den beiden Stufen der Buße. Und zwar handelt es sich um die Furcht vor dem göttlichen Gericht (p. 149, 78). Daß dieses gilt für die Buße, die zum Glauben führt, leuchtet ein. Auch hat Calvin hieran zuerst gedacht, wie der Zusammenhang p. 149 f. zeigt. Aber die Furcht spielt überhaupt in der Frömmigkeit Calvins eine große Rolle, auch in der Motivierung des neuen Lebens des Christen. Daß wir Gott deshalb zu fürchten und ihm zu dienen

haben, weil er unser Schöpfer und Herr ist, daß wir ihn einfach deshalb zu verherrlichen haben (p. 28, 31 unt., 54 Mitte), bleibt natürlich auch für den Christen in Geltung (cf. oben p. 18 f.). Möchte man dieses Verhalten auch vielleicht lieber als Ehrfurcht bezeichnen, so liegt doch auch dem Christen der Gedanke an das Gericht keineswegs fern. Er weiß ja, daß der Herr kommen wird zu richten, je nach dem sich ein jeder in seinen Werken als fidelis oder infidelis erwiesen hat (p. 71).

Doch wird dadurch die securitas des Christen nicht gestört. Ja, diese Heilszuversicht ist gerade die spezifisch christliche Voraussetzung des sittlichen Strebens. Das entspricht dem, daß Gott die Buße durch die Einpflanzung in Christus erzeugt. Der fröhliche Gehorsam aus freiem Antrieb des Herzens, den Gott fordert, ist nur auf Grund der Heilsgewißheit möglich, weil nur dann der Mensch die Zuversicht haben kann, daß sein Tun Gott gefällt. Nicht um seiner selbst willen. Dem Menschen ist bei den guten Werken immer nur das zuzuschreiben, daß er die guten Gaben, die Gott ihm verlieh, sua impuritate polluit et contaminat (p. 52 unten). Sondern nur um der Gemeinschaft mit Christus willen, dessen Vollkommenheit unsere Unvollkommenheit zudeckt (p. 49). Daher sagt Calvin: neque haec fiducia parum nobis necesse est, sine qua frustra omnia conabimur: si quidem nullo nostro opere se coli reputat deus, nisi quod in eius cultum vere a nobis fiat. Id autem, qui posset inter illos terrores, ubi dubitatur, offendaturne deus nostro opere an colatur? (p. 198; cf. auch p. 53 oben).

Dieser Glaube aber drängt zu dem praktischen cultus dei: viva est fides . . otiosa certe esse non potest (p. 79). Weshalb kann der Glaube nicht müßig sein? Hier kommt zunächst die Dankbarkeit für die erfahrenen Wohltaten in Betracht (z. B. p. 32 ad mand. I ob., p. 54 Mitte ad mand. X). Dieses Motiv wird noch verstärkt durch die Erwägung, wie teuer Christus diese uns zuteil werdenden Wohltaten zu stehen gekommen sind (p. 53). Haec cum docentur, admonentur homines, se toties sacratissimum illum sanguinem effundere, quoties peccant . . . Haec qui audiunt, si quid dei habent, quomodo non horreant se in lutum provolvere, quo huius fontis puritatem, quantum in se est, inquinent? Lavi pedes meos, inquit fidelis anima apud Salomonem (Cant. 5), quomodo rursum inquinabo illos? (p. 53).

Ebenso wichtig wie die Dankbarkeit oder vielmehr das eigent-

lich durchschlagende Motiv ist jedoch, daß der Wille Gottes unsere Heiligung ist (p. 54 oben). Vocati sumus, non ad immunditiam, sed ut simus mundi (p. 51). In hoc filius dei apparuit, ut dissolvat diaboli opera. Er will solche discipulos, qui semetipsos abnegent (p. 52). —

Schließlich ist noch der Ausblick auf die zukünftige Herrlichkeit als Motiv zu erwähnen. Die Schrift spricht von „Lohn". Freilich nur im uneigentlichen Sinn. Um Verdienst handelt es sich jedenfalls nicht. Denn das Himmelreich ist nicht Sklavensold, sondern Kindeserbe (p. 54). Wohl aber dient der Ausblick auf das Zukünftige, als auf eine compensatio (p. 55) für die in dieser Zeit erlittenen Unbilden, dazu, die Erfüllung der göttlichen Aufgaben, speziell die Selbst- und Weltverleugnung — der übrigens auch die disciplina crucis dient — zu erleichtern. —

Daß es sich bei alledem lediglich um formal-psychologische Motivierungen handelt, ist klar. Materiale Direktiven sind hieraus nicht zu gewinnen. Daß das neue Leben inhaltlich allein durch den Willen Gottes, wie er in der positiven Offenbarung vorliegt, bestimmt ist, ist oben bereits gesagt worden (oben p. 19 f.). Der Christ findet in sich nur die Motive zum Gehorsam gegenüber diesem geoffenbarten Gotteswillen.

So hat Calvin die Notwendigkeit der poenitentia, nicht nur im Sinne der Gewissenserschütterung, sondern ebenso im Sinne der sittlichen Lebenserneuerung, der regeneratio, stark betont. Ist daraus etwa zu schließen, daß er die iustificatio oder Sündenvergebung[1] irgendwie bestimmt oder bedingt gedacht hat durch Berücksichtigung des menschlichen Tuns von seiten Gottes? Wie ist das Verhältnis von poenitentia und iustificatio zu denken?

Buße und Rechtfertigung. Diese Frage führt uns auf Calvins Kritik des katholischen Bußsakraments. Denn die Antwort, die er auf sie gibt, steht im Mittelpunkt dieser Kritik. Und zwar kommt dieselbe hier nur unter diesem Gesichtspunkt in Betracht. Im übrigen ist für das Verständnis der calvinischen Bußlehre aus der Kritik der katholischen keine Förderung zu erwarten. Was die Römischen Buße nennen, hat mit dem, was die Refor-

1) In der Institutio 1536 bildet, wie in Luthers kleinem Katechismus, die Rechtfertigungslehre nicht den Gegenstand eines besonderen Abschnittes, ist indessen aus der Gesamtdarstellung ohne Schwierigkeit zu erheben. — Justificatio ist für Calvin stets gleich remissio. Cf. z. B. p. 52 und 196.

matoren so bezeichnen, kaum mehr als den Namen gemein. Es geht das schon daraus hervor, daß es sich dort um ein kirchliches Gnadeninstitut, hier dagegen lediglich um eine Bewegung des individuell-persönlichen Lebens handelt. Höchstens könnte man geneigt sein, die reformatorische poenitentia in dem ersten Teil des römischen Bußsakramentes, der contritio, wiederzufinden. Die reformatorische poenitentia schließt diese nun zwar ein, wertet sie jedoch anders und greift jedenfalls weit darüber hinaus. Das reformatorische Gegenstück zu der römischen Bußlehre ist nicht die Lehre von der poenitentia, sondern die von der Rechtfertigung aus dem Glauben. Denn wie der römische Christ aus jenem, so gewinnt der evangelische aus dieser immer neu die Gewißheit seines Gnadenstandes (nach Ritschl a. a. O. p. 159). Der Berührungspunkt zwischen beiden Lehren liegt also nur da, wo es sich um die Frage der Rechtfertigung handelt.

Der formale Grund des Widerspruchs Calvins gegen die katholische Bußlehre ist, daß diese die Aussagen der Schrift gegen sich hat (cf. z. B. p. 152 unt.; p. 168). Deshalb setzt Calvin ihr entgegen, quae de poenitentia didicimus ex scriptura (p. 147). Der materiale Grund aber, und das ist die Hauptsache, ist, daß sie die Gewißheit der Rechtfertigung oder Vergebung unmöglich macht. Calvin ereifert sich. Denn der Streit dreht sich nicht de asini umbra, sondern um das ernsteste Ding von der Welt, nempe de peccatorum remissione. Wenn die notita, qua ratione . . obtineatur peccatorum remissio, nicht perspicua certaque constat, nullam requiem habere potest conscientia (p. 150).

Calvin verspottet die wissenschaftliche Qualifikation der scholastici sophistae, die, um zur Definition der poenitentia zu gelangen, willkürlich eine Anzahl dicteria veterum zusammenraffen, um dann ebenso willkürlich die bekannte Dreiteilung der Buße aufzustellen, wonach sie besteht aus compunctio oder contritio cordis, confessio oris und satisfactio operis (p. 150 f.).

Zunächst ist die katholische Auffassung der contritio zu verwerfen. Denn sie verlangen eine contritio debita, i. e. iusta et plena. Damit ist bereits die ganze Lehre vergiftet. Denn dieser Zusatz lenkt das Auge des Menschen sofort wieder auf ihn selbst und auf seine Leistung und führt ihn demgemäß zur Heuchelei oder zur Verzweiflung (p. 152). Hier wird die poenitentia zur causa remissionis peccatorum, während sie doch nichts sein soll als reine Empfänglichkeit. Peccatorem docuimus non in suam compunc-

tionem neque in suas lachrymas intueri, sed utrumque oculum in solam domini misericordiam defigere (p. 152 f.; cf. p. 48 Abs. 2). Freilich ist Buße nötig. Aber es ist ein gewaltiger Unterschied, ob man den Sünder lehrt, emereri remissionem iusta et plena contritione, oder ob man ihn anweist, esurire et sitire dei misericordiam per miseriae suae agnitionem, in sua humilitate dare deo gloriam. — Ganz ähnlich wird p. 78 ausdrücklich jeder Gedanke an die Verdienstlichkeit der poenitentia oder contritio von ferne abgewiesen. Die Gläubigen erlangen die Vergebung auf Grund der poenitentia, non quod ita poenitentia eorum mereatur; sed visum est domino, sese hominibus hoc o r d i n e exhibere. —

Genau so steht es bei der confessio oris. Calvin erwähnt zunächt die zwischen canonistae und theologi scholastici ventilierte Streitfrage, ob die confessio oris göttlichen oder bloß kirchlich positiven Rechtes sei. Besonders scharfsinnige Leute seien dem Dilemma durch den Ausweg entschlüpft, daß sie die „Substanz" (quoad substantiam), d. h. das „daß" für göttlichen, die „Form" aber für menschlichen Rechts erklärten (p. 152 f.). Zwar, heißt es dann weiter, auch die Schrift fordere das Bekenntnis der Sünde, aber das vor Gott, aus wahrhaft zerbrochenem Herzen. Ein solcher Mensch werde auch gerne, wo Zeit und Ort es fordern, vor jedermann suam paupertatem et dei magnificentiam commemorare (p. 156). Übrigens „billige" die Schrift zwei Formen der Privatbeichte, eine unseretwegen, zu gegenseitigem Troste (Jak. 5, 12); eine des Nächsten wegen, ad ipsum placandum et nobis reconciliandum (Mt. 5, 23; p. 156 f.).[1] Ein Schriftbeweis für die katholische Auffassung läßt sich nicht führen (p. 153 f.); und wie wenig die alte Kirche dieselbe geteilt hat, erhellt aus dem Bericht des Sozomenos in der historia tripartita über die Abschaffung des poenitentiarius in Constantinopel durch Nectarius (p. 155).

Trotzdem machen jene aus dem, was die Bibel als freien Brauch erlaubt hat, ein G e s e t z für die sakramentale Beichte: Statuunt, ut omnes utriusque sexus, statim atque ad discretionis annos pervenerint, semel ad minimum quotannis confiteantur omnia sua peccata, proprio sacerdoti; nec peccatum dimitti, nisi confitendi votum firmiter conceptum fuerit. Bei versäumter Gelegenheit nullus patet

1) Guericke urteilte (Symbolik, 2. Aufl. 1846 p. 577), daß die reformierte Kirche ebenso die katholische wie die lutherische Beichtweise eifrig verpönt habe. — Für Calvin trifft das nicht zu. Er verurteilte nur den Beicht z w a n g. Cf. Oehler, Symbolik, 2. Aufl. p. 669 f.

paradisi ingressus (p. 157; cf. p. 158). Der Priester aber habe die potestas clavium. Calvin zählt deren verschiedene Auffassungen auf, hebt aber hervor, daß man wegen Jes. 43, 11. 25 sich doch nicht zu der Behauptung verstiegen habe, daß der Priester einfach die Sünde vergebe. Seine Funktion sei nur deklarativ. — An letzter Stelle nennt Calvin die Auffassung der Schlüssel, wonach diese sind autoritas discernendi, qua in definiendo uterentur und die potestas, quam executione suae sententiae exercerent; die scientia aber trete hinzu als consiliarium (p. 157).

Die Kritik erstreckt sich darauf, daß auch hier wieder dasselbe Elend vorliegt, wie bei der Forderung der contritio debita. In mehr als grausamer Weise hat man mit dieser Folter die Gewissen geplagt. Man hat die Sünden beobachtet, eingeteilt, untersucht bis in die letzten Einzelheiten (p. 158 unt.) Und das Resultat? Ubi longius progressi fuerant, coelum undique et undique pontus: nullus portus, nulla statio (ibid.). Es bleibt kein anderer Ausgang als die Verzweiflung. Auch die Mahnung „faciat quisque quod in se est" (p. 159 ob.) führt nicht weiter. Denn immer wieder taucht die Sorge auf: non satis temporis impendi; non iusta opera incubui; multa negligentia praeterii (ibid.) Jene lex ist simpliciter impossibilis. Itaque non nisi perdere, damnare . . . in ruinam et desperationem conicere potest. Es sei denn, daß man in heuchlerischer Selbsttäuschung über der Aufzählung der einzelnen Sünden (die auch nicht einmal möglich ist) vergißt latentem vitiorum lernam, die inferiores sordes. Vielmehr sollen wir zwar auch unserer einzelnen Sünden vor Gott gedenken, dann aber tantam mali nostri abyssum agnoscere et fateri, quae sensum quoque nostrum superet (p. 159 f.). Die einzelnen Forderungen des katholischen Bußsakraments (Aufzählung aller Sünden, Beichte vor dem Priester usw.) fallen dahin angesichts des Wortes Ez. 18, 21 f.: Quotiescunque ingemuerit peccator, omnium iniquitatum eius non recordabor. — So zerstört Calvins Verlangen nach Heilsgewißheit in Verbindung mit einem tieferen Verständnis der Sünde auch den zweiten Teil der katholischen Buße.

Schließlich wendet er sich gegen die Lehre von der satisfactio operis. Diese setzt den Erlaß der culpa voraus. Doch behält sich Gott danach noch eine Strafe vor. Die poena sei satisfactionibus redimenda (p. 168). Diese Unterscheidung beachtet Calvin jedoch zunächst nicht. Er betont einfach, daß wir nach der Schrift lediglich nichts zu der Vergebung beizutragen haben. Wieder steht

der Trost des Gewissens auf dem Spiel. Quod, si de pacificanda conscientia agitur, quae istaec erit pacificatio, si audiat peccata redimi satisfactionibus? Quando tandem illi satisfactionis modus constare poterit? Ergo semper dubitabit, an deum habeat propitium (p. 169). Dabei ist die Unterscheidung von peccata venialia und p. mortalia durchaus unzulässig. Die Sünden des Gläubigen sind alle venialia, die des Ungläubigen alle mortalia (p. 170). — Wollte man aber auch jene Unterscheidung zwischen culpa und poena peccati zugeben, so widerstreitet doch die Forderung der Leistung der Sündenstrafen durchaus den klaren Aussagen der heiligen Schrift, nach der Christus peccatorum poenas sustinuit (Jes. 53).

Das letzte Motiv, weshalb Calvin auch gegen diesen Teil des römischen Bußsakraments eifert, ist somit wiederum die Sorge um die Heilsgewißheit. Diese steht auf dem Spiele, sobald an irgend einem Punkte der Mensch auf sich selbst gewiesen wird. Das eben ist nach Calvins Überzeugung der Grundfehler der römischen Bußlehre, daß sie den Menschen immer wieder auf sein eigenes Können weist, anstatt ihn anzuleiten, mit beiden Augen fest auf Gott zu schauen, auf ihn allein. Denn dadurch stürzt sie ihn in Verzweiflung.

Und eben dieses Motiv der Polemik Calvins war das, was uns hier interessierte. Aus dem Gesagten erhellt, daß für Calvin die Rechtfertigung oder Vergebung unabhängig ist von irgend welchen Leistungen des Menschen. Die dem Glauben vorangehende contritio kommt nicht in Betracht als gottwohlgefällige Leistung, sondern als vollkommene Negation irgend welchen eigenen Könnens. Man denkt gar nicht an sich, sondern will alles von Gott empfangen. Die Forderung, daß die contritio der fides vorangehen müsse, beschreibt nur die göttliche Heilsordnung. — Aber auch die dem Glauben nachfolgende Buße als Neugestaltung des sittlichen Lebens — das ist schon mit der Abweisung des dritten Teils der römischen Buße gegeben — hat nicht die entfernteste kausale Beziehung zur Vergebung (cf. auch p. 49). Die Buße, nach ihrer positiven Seite gefaßt, ist nicht Voraussetzung der Vergebung, sondern deren Folge, oder vielmehr notwendige Begleiterscheinung. Daher freilich auch ihre B e w ä h r u n g.

Von katholischer Seite nämlich mußte sich gegen diese Auffassung des Verhältnisses von Buße und Rechtfertigung natürlich sofort der Einwand erheben, daß sie die guten Werke zerstöre (p. 52 f.). Calvin hielt dem entgegen: Iustificatio bonis operibus

detrahitur, non ut nulla bona fiant opera, aut negentur bona opera, quae sunt, sed ne illis fidamus, . . ne salutem adscribamus (p. 51). Doch soll das ganze Christenleben sein quaedam pietatis meditatio. Ecce non iustificamus hominem ex operibus coram deo; sed omnes, qui ex deo sunt, dicimus regenerari et novam creaturam fieri, ut ex regno peccati transeant in regnum iustitiae (p. 52). Denn Christus, wie er uns vom Vater dargereicht wird, ist nicht nur remissio, iustitia, pax et reconciliatio apud patrem, sed etiam sanctificatio et fons aquae vivae (p. 80; cf. auch p. 56 unt., p. 110 f., 150). Sub lege gratiae esse Christianos, non est effrenate sine lege vagari, sed Christo insitos esse, cuius gratia a legis maledictione liberi sunt, et cuius spiritu legem habeant inscriptam in cordibus (p. 44; cf. p. 30 Abs. 2). Auf unsere Bitte erhalten wir von Gott 1. venia, 2. novum cor, quo velimus, novamque virtutem, qua valeamus eius mandata exsequi. Beide Gaben sind in Christo vereinigt: Haec omnia nobis a deo offeruntur . . in Christo domino nostro (p. 30; cf. p. 49). Und zwar ist bei der remissio die renovatio von Gott sofort als Zweck mit ins Auge gefaßt. Vocati sumus non ad immunditiam . . sed ut simus mundi et immaculati in conspectu dei nostri in caritate (p. 51; cf. überhaupt p. 51 ff. und oben p. 203 f.). Beide Gaben sind in Christo durch den göttlichen Willen unlöslich miteinander verbunden. Daraus ergibt sich auch für die Willensbetätigung des Gläubigen das stärkste Motiv.

Eine iustificatio ohne regeneratio gibt es also nicht. Deshalb kommt der poenitentia nach ihrer positiven Seite, d. h. der regeneratio, die Bedeutung einer Bewährung oder Bestätigung des Glaubens zu. Calvin sagt: hoc testimonio (durch den praktischen Übergang aus dem regnum peccati in das regnum iustitiae) certam facere fideles suam vocationem (p. 52; cf. p. 173 zu Lk. 7, 47, p. 75 Abs. 2). Nicht, als ob ihnen dadurch erst ihr Gnadenstand gewiß würde — das wäre bei der bleibenden Unvollkommenheit der Gesetzeserfüllung unmöglich (p. 49) — sondern, was ihnen schon vorher feststand, enthält nachträglich von anderer Seite noch eine Stütze.

Damit sind die in den Bereich der Bußlehre gehörigen Gedanken der Institutio 1536 erschöpft.

Fassen wir das Ergebnis zusammen:

Der Begriff der poenitentia wird von Calvin zunächst auf den dem Glauben vorausgehenden Sündenschmerz angewandt und in diesem Sinn als mortificatio bezeichnet. Sofern darin das Schuldgefühl enthalten ist, findet die poenitentia in der fides einmal und

immer wieder ihren Abschluß. — Der Ausdruck bezeichnet jedoch zugleich einen das ganze Christenleben durchziehenden Vorgang, welcher negativ die erfolgreiche Fortsetzung jenes Sündenschmerzes in Abtötung des alten Menschen (mortificatio) und positiv die Neugestaltung des gesamten sittlichen Lebens umfaßt (vivificato, regeneratio). In jedem Stadium ist diese Buße ein Werk Gottes. Als Mittel zu ihrer Erweckung benutzt er Gesetz und Evangelium. Das Evangelium im eigentlichen Sinne kommt jedoch nur für die Buße des Gläubigen in Betracht (insitio in Christum). Zugleich dient ihm das Gesetz als Wegweiser für das neue Leben. Das subjektive Motiv ist die Furcht Gottes, und zwar nicht nur für die dem Glauben vorausgehende, sondern auch für die aus ihm erwachsende Buße. Jedoch gewinnt der Christ den Mut zu einem wirklich neuen Leben nur aus der Heilsgewißheit. Aus dieser ergibt sich sogleich als weiteres Motiv die Dankbarkeit. Hinzu kommt mit durchschlagender Bedeutung das Bewußtsein, daß der Wille Gottes unsere Heiligung ist. Daneben auch der Blick auf die zukünftige Herrlichkeit, doch unter Ausschluß jeden Verdienstgedankens. Dem entspricht, daß auch im Verhältnis der poenitentia zur Rechtfertigung jener an keinem Punkte irgend ein verdienstlicher Charakter zukommt. Da jedoch die poenitentia als Lebenserneuerung eine stets mit der iustificatio verbundene Gabe Gottes und daher auch eine psychologisch notwendige Begleiterscheinung des Glaubens ist, hat sie die Bedeutung einer Bestätigung jener für den Glaubenden. Eine gewisse Unklarheit ist in den Gedanken Calvins insofern zu erkennen, als er den Unterschied zwischen der dem Glauben vorausgehenden und der ihn voraussetzenden Buße nicht deutlich hervorgehoben hat. —

Vergleichen wir die calvinische Auffassung mit den von ihm zurückgewiesenen Formeln über die Buße, so liegt der Unterschied darin, daß sich bei diesen der Begriff ausschließlich bezieht auf die Neugestaltung des religiösen Verhältnisses, während bei Calvin der Begriff zugleich nach der Seite des Ethischen hin orientiert ist. Deshalb tragen seine Aussagen über die Buße ein Doppelgesicht, was nicht zur Vermehrung der Klarheit gedient hat. Durch die Aufnahme dieses neuen Gesichtspunktes erhalten bei Calvin dieselben Ausdrücke, die jene verwerten, einen anderen Sinn. So bezeichnet conversio bei Calvin nicht mehr lediglich die rein religiöse Hinwendung zu Gott (im Sinne unseres heutigen „Bekehrung"), sondern oft zugleich die Hinwendung des sittlichen

Strebens auf Gott und seinen Willen, im Gegensatz zum vorhergehenden Dienst der Sünde. Die Wahl zwischen beiden Bedeutungen ist nicht immer zu treffen (p. 148 ff.). Deutlicher noch ist die Begriffswandlung bei den Worten mortificatio und vivificatio. Mortificatio bedeutete d o r t die aus der Sündenerkenntnis entstehende innere Depression und Verzweiflung. Ihr Inhalt war bestimmt durch das Schuldgefühl, weshalb eben in der entstehenden Zuversicht zur Sündenvergebung die vivificatio bestand. Bei Calvin dagegen ist zwar die mortificatio auch mit dem Schuldgefühl verbunden und bereitet eben insofern den Empfang der Gnade vor. Doch ist der Begriff zugleich stark ethisch bestimmt und zielt ab auf die das ganze Leben durchziehende praktische Überwindung der Sünde. Unter vivificatio aber wird allein die positive Entstehung des neuen Lebens verstanden. An keiner Stelle jedoch wird bei Calvin die fides als zur poenitentia gehörig bezeichnet. Die fides kommt nur in Betracht, sofern einmal die Erkenntnis der Sünde die Voraussetzung der Erkenntnis der Gnade ist; sie löst die poenitentia als Schuldgefühl ab; sodann, sofern sich auf Grund der fides oder der in ihr gewonnenen participatio in Christo die wirksame Abtötung des alten Menschen und die Erneuerung vollzieht. So ist es gemeint, wenn Calvin sagt, poenitentia und fides seien unlöslich miteinander verbunden, doch seien sie magis coniungendae quam confundendae (p. 149 oben). —

Vergleichen wir ferner mit dem obigen Ergebnis die von Ritschl usw. vertretene Auffassung der Bußlehre der Institutio von 1536, so ergibt sich das Folgende:

Die Auffassung, nach der in der Institutio von 1536 poenitentia nur den negativen Sinn von mortificatio hat und normalerweise im Glauben an die Vergebung ihren Abschluß findet, ist ungenügend. Das ist nur eine Seite der Sache. Die poenitentia bezeichnet aber zugleich die gesamte positive neue Lebensgestaltung und findet insofern im Glauben nicht ihren Abschluß, sondern wird vielmehr durch ihn, resp. durch die so gewonnene Teilnahme an Christus, erst ermöglicht und eingeleitet.

Diesen letzteren Gedanken deutete Ritschl dahin, daß die Erkenntnis des sittlichen Ideals in Christo Voraussetzung der Buße und daß die Lehre von der Kirche der individuellen Heilsordnung übergeordnet sei. Beide Gedanken nahm Ritschl freilich erst für die spätere Lehre Calvins in Anspruch. Da die betreffenden Formeln sich indessen bereits 1536 finden, so ist schon

hier darauf hinzuweisen, daß wenigstens 1536 weder das eine noch das andere in den Ausführungen Calvins einen Anhaltspunkt findet. Von Erkenntnis des sittlichen Ideals in Christo spricht Calvin nirgends. Das Beispiel Christi kommt nur als praktische Veranschaulichung des Gotteswillens in Betracht, der im Gesetz niedergelegt ist. Über die Bedeutung der participatio in Christo, inwiefern mit dieser Formel etwas über die Aufnahme in die „Gemeinde" ausgesagt ist — ist bereits oben p. 201 f. das Nötige gesagt worden.

Auch Lipsius knüpft die Unterscheidung zwischen objektiver Rechtfertigung und subjektivem Rechtfertigungsbewußtsein erst an die späteren Aussagen Calvins an. Da indessen der Bewährungsgedanke, der sachlich die Hauptstütze dieser Meinung bilden würde, — Lipsius freilich hat sie nicht benutzt — schon 1536 vorliegt, so ist festzustellen, daß diese Ausgabe für die Lipsiussche Unterscheidung keinen Anhaltspunkt bietet.

Der Mangel der Ritschlschen Darstellung erklärt sich aus der unzureichenden Benutzung der Aussagen Calvins, da er seiner Darstellung die Bemerkungen des Kap. V (op. C. I 1, 147 ff.) zugrunde legt,[1] und auch diese nur unvollkommen, da, wie wir sahen, auch dort deutlich die von Ritschl nicht beachtete Seite der Bußlehre Calvins durchblickt. Bereits Köstlin hatte darauf hingewiesen, daß eine „Erörterung der Hauptmomente dieser Lehre" sich schon durch die beiden ersten Kapitel hinziehe. Dazu kommen die sehr wichtigen Bemerkungen in Kap. IV gelegentlich der Besprechung der Taufe.

II.

Die Entstehung der Lehre Calvins von der Buße.

Für das Verständnis der Entwickelung Luthers ist es von größter Bedeutung, zu wissen, welche Richtung der ausgehenden Scholastik seinen theologischen Bildungsgang bestimmt hat, zu wissen, daß er ein Schüler der via moderna, nicht der via antiqua war.[2]

Auch für Calvin wird es nicht bedeutungslos gewesen sein,

1) Rechtf. und Vers. I² p. 213.

2) Cf. darüber H. Hermelink, D. theol. Fakultät in Tübingen vor d. Reform. 1477—1534, Tübingen 1906. Abschnitt 2: Die in Tübingen gelehrte Theologie, bes. p. 126 f.

welcher Art die scholastici waren, mit denen er sich auseinandergesetzt hat. Es ist daher zunächst zu untersuchen, aus welchen Quellen Calvin seine Kenntnis der römischen Bußlehre geschöpft hat.

Hier drängt sich nun zunächst von selbst die Erinnerung an die Sentenzen des Lombarden auf, wenn diese doch in dem Maße die Grundlage für alle spätere theologische Arbeit der Scholastik boten, daß noch bis ins 16. Jahrh. in Paris „jeder Baccalaureus in der Theologie seine Probe für den Doktorat durch Erklärung der Sentenzen machen mußte".[1] Auch Calvin kannte sie. Er hat den Lombarden häufiger genannt. Wenn er in den Ausführungen über die Bußlehre von der „magistralis licentia" in der Begriffsbestimmung der poenitentia spricht, spielt er auf ihn an (op. C. I, p. 151 Mitte). Einmal nennt er den „Lombarden" auch direkt. Er bezeichnet ihn als den coryphaeus veterum und spottet darüber, daß er centones suos contexuit ex insulsis quorundam monachorum deliriis, quae sub Ambrosii, Hieronymi et Chrysostomi nomine feruntur. In der Frage der Buße habe er alles genommen aus dem Buche Augustins über die Buße, qui (liber) a rhapsodo aliquo inepte ex bonis pariter ac malis autoribus consarcinatus est. Calvin hat also den Lombarden gelesen, wie das auch bereits in den Anmerkungen [2] der Straßburger Ausgabe der Werke Calvins hervorgehoben worden ist.

Aber die Skizze, die Calvin von der römischen Bußlehre gibt, zeigt eine Reihe von Zügen, die sich in den Darlegungen des Magisters nicht finden. Dahin gehört zunächst der canon „Omnis

1) Wetzer und Welte, Kirchenlexik. 2. Aufl. IX p. 1921 und Hermelink a. a. O. p. 31—60, bes. 41 f., 45 f.

2) Einiges wäre noch nachzutragen: Der Satz, daß, wenn bei gebotener Gelegenheit das votum confitendi nicht eingelöst sei, nullus patet paradisi nigressus (C. p. 157) findet sich bereits beim Lombarden: Sent. IV D. 17 c. 3 (in Bonaventurae opera, edd. patres collegii S. Bonaventurae; Ad claras Aquas [Quaracchi] Bd. IV 1889). — Ferner gibt Calvin mit dem Satz: alii . . duas claves recensuerunt: discretionem et potestatem (ib.) die Meinung des Magister wieder, der die Schlüssel bestimmt als discernendi scientia und potestas iudicandi (Sent. IV D 18 c. 2). — Ebenso ist es der Magister, der unter Berufung auf Jes. 43 die Gleichstellung von ligare et solvere mit peccata remittere et delere ablehnt (Calvin ibid.; S. IV D 18 c. 4). — Es stimmt mit den Angaben Calvins überein, wenn der Magister die potestas des Priesters beschreibt als die potestas ostendendi homines ligatos vel absolutos; wenn er sagt, daß die Priester lösen und binden, dum dimissa a deo vel retenta judicant (peccata); daß die Schlüssel dem Priester gegeben werden per ministerium episcopi in promotione sacerdotii (Calv. ibid. u. 158; Sent. IV D 18 c. 6 u. D 19 c. 1).

utriusque" über die österliche Beichtpflicht vom 4. Laterankonzil 1215. Dies ist wichtig, da gerade die gesetzliche Festlegung der Beichtpflicht und die Forderung des Bekenntnisses aller Sünden Calvins heftigste Entrüstung erregt hat. Auch der Streit über das ius divinum der kirchlichen confessio weist in die Zeit nach dem Lateranischen Konzil. — Die von Calvin an letzter Stelle genannte Auffassung der Schlüssel (cf. oben p. 207) wird vom Lombarden noch nicht diskutiert. — Theologisch interessanter ist, daß dieser von einer contritio debita, i. e. iusta et plena, nirgends spricht; daß er zu dem Satze Calvins keine Parallele bietet: man lehre emereri peccatorum remissionem iusta et plena contritione; daß seiner Theologie eine Verflachung des Sündenbegriffs nicht vorgeworfen werden kann, denn „über die Erbsünde lehrte er wesentlich augustinisch";[1] daß er nicht von quantitates, qualitates und circumstantiae der Sünde spricht; daß er von dem Satze des Hieronymus:[2] si homo facit, quod in se est, deus dat ei gratiam — keinen Gebrauch macht.

Calvin hat sich also nicht auf die Lektüre des Lombarden beschränkt. Vielmehr hat er — so würden sich die Abweichungen zugleich mit der weitgehenden Übereinstimmung erklären — irgend einen Kommentar über den Lombarden benutzt. Davon gibt es nun freilich mehrere Hunderte.[3] Den Kommentar finden zu wollen, den Calvin gerade benutzt hat, ist deshalb ein wenig aussichtsvolles Bemühen, zumal durchaus nicht feststeht, ob er sich auf einen einzigen beschränkt hat. Die drei Vitae[4] Calvins, seine Korrespondenz und die Histoire ecclesiastique[5] Bezas geben hierüber keinerlei Auskunft. Auch Doumergue[6] hat hierüber nichts gefunden. Jedoch wird sich vielleicht die theologische Richtung jenes Kommentars oder jener Kommentare feststellen lassen.

Zunächst steht fest, daß Calvin kein thomistisches Werk über den Lombarden benutzt hat. Sagt Calvin doch gerade, daß die

1) Loofs, Dogmengeschichte, 4. Aufl. p. 541.
2) Loofs a. a. O. p. 545.
3) Wetzer und Welte a. a. O.
4) C. opera XXI.
5) Histoire ecclésiastique des églises réformées au royaume de France (1521—83), édition nouvelle par Baum, et par Cunitz. T. I, Paris 1883, p. 1 ff.
6) Jean Calvin, Les hommes et les choses de son temps par E. Doumergue. T. I. La jeunesse de Calvin, Lausanne 1899.

thomistische Ansicht, wonach der Prieser selbst die Sünde vergibt, von den Widersachern nicht vertreten werde. Übrigens würde auch das, was Calvin vom Verdienen der Gnade sagt, auf Thomas nicht passen (Loofs, p. 551).

Dagegen weist alles auf die von Occam abhängige Theologie des späteren Mittelalters, als deren Hauptvertreter im endenden 15. Jahrhundert Gabriel Byel († 1495) zu betrachten ist. Was zunächst den oben berührten Punkt betrifft, so teilen Occam und seine Anhänger durchaus die Ansicht des Lombarden, wonach dem Absolutionswort des Priesters lediglich deklarative Bedeutung zukommt.[1] — Calvin selbst weist uns auf diese Spur, indem er die Mahnung, ut faceret quisque quod in se est (op. C. I, p. 159), in der Ausgabe von 1539 als „illud Occamicum" bezeichnet (op. C. I, p. 343). Freilich fügt er hinzu: nisi fallor, so daß er Occam selbst wohl nicht gelesen hat. Also einen späteren occamistischen Sentenzenkommentar.

Für die occamistisch gerichtete Theologie war gerade das zuletzt zitierte Wort in hohem Maße charakteristisch. Nahm Calvin vor allem daran Anstoß, daß die katholischen Anweisungen die Aufmerksamkeit des Sünders immer wieder auf sein eigenes Tun lenkten, so traf dieser Vorwurf in erster Linie die occamistisch gerichtete Theologie. War sie doch zu derartigen Anweisungen durch ihr Interesse an der menschlichen Freiheit[2] im besonderen Maße disponiert. Auf sie traf es zu, daß über der Beobachtung der einzelnen Sünden die latens vitiorum lerna, die interiores sordes vergessen wurden. Der Begriff der Erbsünde ist hier völlig verflacht. Sie ist nicht aliquid positivum, sondern carentia iustitiae originalis debitae, durch die aber im Menschen nichts Wesentliches verändert wird.[3] Durch die Sünde nihil corrumpitur nec tollitur in anima (Occam a. a. O. sub C). Auch nach dem Sündenfall ist der Mensch in puris naturalibus. Die rectitudo . . naturalis voluntatis, . . sc. libertas, non corrumpitur per peccatum; illa enim est realiter ipsa voluntas nec ab ea separabilis

1) Occam, Super IV libr. sententiarum, Lyon 1495, l. IV qu. 8 und 9 sub Q. — Byel, Collectorium circa IV sententiarum libros, Basel 1512, l. IV, dist. 18, q. 1, art. 2, sub J. K.

2) Cf. Hermelink a. a. O. p. 114 ff.

3) Cf. Altenstaig, Lexicon Theologicum, 2. Aufl., Venedig 1583; 1. Aufl. nach f. 535 a vom Jahre 1525. Die Epistola nuncupatoria wie die Vorrede an die Theologiae amatores vom Jahre 1517 — sub voce: peccatum originis f. 351 b.

(Byel, l. II D XXX, qu. 1 sub H). Wie denn auch der Tod nicht erst durch die Sünde gekommen ist, in statu innocentiae nur nicht poena, sondern conditio naturalis gewesen sein würde (ibid.). Die Sünde wird nur in ihrer Vereinzelung betrachtet: peccatum mortale nihil aliud est, nisi aliquem commisisse vel omisisse actum, propter quem deus ordinavit ad poenam aeternam (Occam a. a. O.).

Weil die menschliche Freiheit intakt geblieben ist, deshalb konnte im Rahmen dieser Theologie der Gedanke: deus statuit non deesse facienti quod in se est[1] „bis zum Überdruß wiederholt" und der ganze Heilsprozeß „unter den Gesichtspunkt des Verdienstes" gestellt werden.[2] Homo faciat, quod in se est,[1] d. h. er vollziehe die detestatio peccati. Das kann er. Denn diese ist ein motus liberi arbitrii. Gott non iustificabit te sine te. Er fordert von uns einen motus voluntatis respectu peccati, prohibentis gratiae infusionem, d. h. die displicentia peccati. Damit erwirbt man sich ein meritum de congruo für die iustificatio. Denn: anima . . obicis remotione ac bono motu in deum ex arbitrii libertate elicito primum gratiam mereri potest de congruo, quia actum facientis quod in se est deus acceptat ad retribuendam gratiam primam.[3]

Diese displicentia peccati begründet ein solches meritum freilich nur dann, wenn jene dispositio sufficiens ist, d. h. debite circumstantionata circumstantiis omnibus inesse debitis. Die displicentia muß sein de omnibus peccatis und secundum omnes circumstantias requisitas ad peccatorum remissionem.[4]

Wo man so die displicentia oder contritio sufficiens bestimmte, war es die notwendige Folge, daß man bis ins Einzelnste den Charakter der Sünden untersuchte. So erörtert Byel mit großer Gründlichkeit die Frage, welche circumstantiae von dem Beichtenden mit zu bekennen seien.[5] Dabei mußte dann die mühevolle Unterscheidung zwischen peccata mortalia und venialia[6] und die

1) Byel, L. IV dist. 14 qu. 2 sub H.
2) Seeberg, Dogmengeschichte 2, 186 f.
3) Altenstaig a. a. O. 289 a, 1 nach Byel.
4) Byel, L. IV dist. 14 qu. 2 sub H. — Altenstaig a. a. O. 105 a, 1, nach Byel.
5) Byel, L. IV dist. 17 qu. 1 sub M. O. Cf. Altenstaig a. a. O. 73 b, 2 f.
6) Wie schwierig selbst dem katholischen Theologen diese Unterscheidung wurde, geht daraus hervor, daß Altenstaig nicht weniger als

Frage nach der quantitas und qualitas der Sünde zu quälender Gewissenserforschung führen.

Wie sehr dies alles der Schilderung Calvins entspricht, braucht nicht ausgeführt zu werden. Hier finden wir die Züge, die beim Magister fehlten (cf. oben p. 213 f.). Sie wird hier auch in Einzelheiten bestätigt. So finden wir bei Byel[1] z. B. die von Calvin an letzter Stelle genannte Auffassung der Schlüsselgewalt (die freilich nach Op. C. I, p. 157 Anm. 2 bereits auf Hugo zurückgeht); ferner gehört Byel zu den „besonders Scharfsinnigen", die die confessio zugleich göttlichen und menschlichen Rechts sein lassen[2] u. a. m. —

Alle die wichtigeren Züge, die Calvin in seiner Skizze der römischen Bußlehre über den Lombarden hinaus bietet, finden sich in der occamistischen Theologie des ausgehenden Mittelalters wieder, als deren Zeugen wir Byel herangezogen haben. Nicht, als ob Calvin gerade diesen benutzt hätte. Formelle Abweichungen schließen das aus. Für die calvinische Formel contritio debita i. e. iusta et plena z. B. bietet Byel regelmäßig displicentia oder dispositio debite circumstantionata, die freilich gleichen Sinnes ist. — Aber es ist der Geist dieser Theologie, den Calvin straft. Denn mehr als anderswo war man hier überzeugt von dem letztlich ungebrochenen Vermögen des natürlichen Menschen, der aus sich heraus sich aufrafft zur detestatio peccati; der sich in eine dispositio sufficiens versetzt für den Empfang der iustificatio; es entsprach ganz dem Sinn dieser in so hohem Maße für das menschliche Vermögen interessierten Theologie, daß man mit größtem Eifer auch die detaillierten Züge der einzelnen Sünden erforschte und den Schmerz maß, anstatt mit beiden Augen auf die Barmherzigkeit Gottes zu schauen. Das raubte dem Menschen seine Heilsgewißheit und Gott seine Ehre. Das erweckte den Eifer Calvins. Denn etwas Höheres hatte er nicht zu verteidigen.

Wichtiger jedoch als diese Beziehungen zur katholisch-mittelalterlichen Theologie ist für das Verständnis Calvins die Frage, welche Quellen positiv für die Bildung seiner eigenen Lehre maßgebend gewesen sind. Denn er hatte das evangelische Verständnis des Christentum nicht mehr erst wieder zu entdecken. Es war

22 einzelne Regeln de cognitione peccati mortalis anzuführen für nötig hält, a. a. O. 355 b, 2 ff.

1) L. IV dist. 18 qu. 1 sub e. D. — Altenstaig 75 b.

2) Cf. lib. IV dist. 17 qu. 1.

bereits wiederentdeckt. Er hatte nur das Wiederentdeckte zu lernen.

Als Fingerzeig zur Beantwortung der Frage kann uns die andere dienen: Wer sind die docti quidam, die longe ante haec tempora die von Calvin abgelehnte Auffassung der Buße vertreten haben? Wer sind die alii, deren Unterscheidung zwischen poenitentia legalis und evangelica Calvin ebenfalls zurückweist? Beides kann deshalb als Fingerzeig benutzt werden, weil Calvin die sachliche Richtigkeit der Beobachtung jener Männer ohne weiteres zugibt und auch die Ablehnung in die anerkennendste Form kleidet.

Könnte man hier nun zunächst an die um Faber Stapulensis sich scharenden reformfreundlichen Kreise Frankreichs denken, mit denen Calvin vieles verband [1] oder an oberdeutsche Theologen, wie Zwingli, Bullinger, Capito u. a., so findet man die Formeln der docti quidam viri und der alii hier doch nirgends. Man findet sie dagegen bei Melanchthon und bei Bucer.

---

1) Doumergue speziell hat deren Bedeutung sehr hoch angeschlagen, aber völlig falsch beurteilt (a. a. O. Bd. 1, bes. cap. 2 p. 78 ff.). Fabers berühmter Evangelienkommentar erschien in Paris 1522. In diesem Werk tritt die evangelische Erkenntnis doch sehr wenig hervor. Der Glaubensbegriff ist durchaus katholisch. Credere und intelligere stehen echt scholastisch einander gegenüber. Credulitas ist die Vorstufe der intelligentia und überragt diese in ihrem Umfang weit. Immensitas credendorum (!) ac maiestas humanam mentem opprimit (Vorrede fol. 4; — nach einem Baseler Druck v. J. 1523 aus der Offizin Andr. Cratanders). Auch die Rechtfertigungslehre ist katholisch. Die Iustificatio ist sanatio; die sanitas aber ist die divinae voluntatis adimpletio (fol. 88 zu Mt. 20, 31; fol. 41 zu Mt. 11, 12 f.). Die Iustitia novae legis ist eine doppelte: quaedam operum quam imitando Christum assequimur. Altera fidei, qua a deo iustificamur . . . Haec charisma, illa habitus . . . Haec consummans et perficiens; illa praeparans et incipiens (fol. 32 z. Mt. 6, 33). Die iustitia fidei und die iustitia operum ergänzen einander. — Auch die Ethik verrät katholische Stimmung, katholische Tendenzen. Er unterscheidet zwei vitae: die vita activa, für die Masse. Auch diese ist fromm und gut. Und die vita contemplativa, für wenige. Diese erwartet die copiosa merces gratiae, quam inde (d. h. wegen ihres den Seligpreisungen entsprechenden Lebens) percepturi sunt, sed eo maxime, quod ipsius (d. h. Jesu) sunt imitatores, qui haec omnia (was die Seligpreisungen sagen: pauper, mitis etc.) in veritate erat (fol. 21 f. z. Mt. 5, 1 ff.; 84 z. Mt. 19, 12). — Faber vertritt das Schriftprinzip. Aber das macht ihn nicht zum Protestanten. Occam hatte es bekanntlich längst aufgestellt. Nur in Einzelheiten hat Faber daraus kritische Folgerungen gezogen (cf. z. B. die Ablehnung der pontificia ligandi solvendique potestas, fol. 81 f. z. Mt. 16, 18). Sein Verständnis des Christentums hat das Herkömmliche wesentlich nicht überschritten. — Von Faber also konnte Calvin nicht viel lernen, jedenfalls keine irgendwie bedeutenden Anregungen empfangen.

Die persönlichen Beziehungen zwischen Calvin und Melanchthon waren seit ihrem Zusammentreffen in Frankfurt im Februar 1539 recht lebhafte. Dem Bericht Calvins an Farel[1] über diese Begegnung merkt man die große Freude an, mit dem berühmten Philippus gesprochen zu haben. Von Melanchthons Schriften dürften die loci Calvin zuerst bekannt geworden sein. Später kannte er sie jedenfalls und schätzte sie so hoch, daß er sie 1546 mit einem höchst anerkennenden Vorwort in französischer Sprache herausgab. Der Name des Verfassers sei unter den gens de lettres so berühmt, daß nur die französische Ausgabe des Werkes das Vorwort Calvins dem Vorwurf der Anmaßung entziehe.[2]

Calvin hat aber bereits bei der ersten Ausarbeitung der Institutio im Sommer 1535 die loci gekannt und gerade mit jenen Sätzen über die docti quidam viri sich auf sie bezogen, und zwar auf die loci in der Gestalt von 1521. Zwar wäre es der Zeit nach nicht durchaus unmöglich, daß er die Ausgabe von 1535 bereits benutzt hätte. Calvin schloß seine Institutio Mitte August ab. Die Vorrede an den König Franz I. von Frankreich ist datiert vom 23. August 1535. Die neue Ausgabe der loci aber verließ Ende April oder Anfang Mai die Presse.[3] Sie könnte also Calvin noch rechtzeitig zu Gesicht gekommen sein. Aber einmal würde hierauf das longe ante haec tempora nicht passen. Sodann stimmen die Sätze dieser Ausgabe auch inhaltlich nicht mehr zu den Formeln der docti quidam viri. Denn es heißt dort nicht mehr, die Buße bestehe aus mortificatio und vivificatio; wir lesen vielmehr: Nos docendi causa partes duas poenitentiae facimus, contritionem et fidem. Si quis vellet addere tertiam (wie das Melanchthon selbst später regelmäßig tat),[4] quae tamen effectus est, videlicet totam novitatem vitae ac morum, non repugno.[5] Hier fehlen die charakteristischen Ausdrücke mortificatio und vivificatio. Und die tertia pars fehlt bei Calvin.

Dagegen passen die Formeln der docti quidam viri bei Calvin genau auf die loci vom Jahre 1521. Wir lesen dort folgendes[6]:

---

1) Br. v. 16. III. 39 u. Ende März 39 u. Ende April 39 an Farel. Herminjard V p. 247, 267, 289.

2) Opera Melanchthonis XXII p. 667, 674.

3) Mel. Br. an Lachmann vom 25. IV. 1536, Corp. Ref. 2 p. 871.

4) Cf. z. B. Corp. Ref. 23 p. 46; 24 p. 426; 25 p. 23, 61 f. u. oft.

5) Corp. Ref. XXI p. 489.

6) Ich zitiere nach der Ausgabe der Loci communes von Plitt, in 3. A. v. Kolde. Leipzig 1900.

In iustificandis . . peccatoribus primum hoc opus dei est, revelare peccatum nostrum, confundere conscientiam etc. (p. 156). Dies geschieht durch das Gesetz. Hic satis sit monuisse, hoc opus legis initium esse poenitentiae . . . Iustificationem hominis . . auspicatur mortificatio, iudicium, confusio, quae fit . . per legem (p. 157). . . . Hic si credat afflicta conscientia promissioni gratiae in Christo, fide resuscitatur et vivificatur (158). . . Iustificamur . ., cum mortificati per legem resuscitamur verbo gratiae (164). Der Abschnitt über die poenitentia faßt diese Gedanken zusammen: Est . . poenitentia vetustatis nostrae mortificatio et renovatio spiritus. . . Mortificatio fit per legem, ut supra dictum est. Nam haec conscientiam terret et occidit. Vivificatio fit per evangelium seu per absolutionem. . . . Quod mortificationem nos vocamus, scholastici contritionem voluerunt dici (p. 234). — Eben in diesem Sinne bezeichnet die Taufe beides, mortificatio und vivificatio. Nemo enim iustificatur, nisi qui ante mortificatus fuerit (232 f.). Cf. auch p. 241: poenitentiae partes duae sunt, mortificatio et vivificatio. Mortificatio fit, cum conscientia lege terretur, vivificatio, cum per absolutionem erigeris et confirmaris.

Es sind genau dieselben Formeln, dieselben Gedanken, wie bei den docti quidam viri Calvins. Die Übereinstimmung ist eine vollkommene (cf. oben p. 191 f.). Mit den docti quidam viri ist Melanchthon gemeint.

Calvin beanstandet die Formulierung, indessen nicht, ohne seine sachliche Übereinstimmung hervorzuheben (Haec, quamquam omnia vera sunt etc., op. C. I, 148). Deshalb und bei der erwähnten Hochschätzung der loci Melanchthons seitens Calvins liegt die Annahme nahe, daß die Lektüre der loci doch nicht ohne Einfluß auf ihn gewesen sein wird.

Die Vermutung bestätigt sich. Zum Beweise dessen führe ich zunächst einige zum Teil mehr formelle Parallelen an, die die Spuren der loci-Lektüre bei Calvin deutlich hervortreten lassen.

1. Calvin unterscheidet p. 56 einen doppelten Glaubensbegriff, zwei fidei formae: altera est, si quis credit deum esse, historiam, quae de Christo narratur, veram esse arbitretur. Diese fides sei jedoch nullius momenti und verdiene den Namen nicht. Dieselben Gedanken führt Melanchthon in dem Abschnitt de iustificatione et fide aus: solcher Glaube sei frigida opinio, nicht fides (p. 166, 178). Über den wahren Glauben heißt es dann

bei Calvin (p. 56)

altera est, qua . . . in deum credimus et Christum . . . hoc est . . . spem omnem ac fiduciam in uno deo ac Christo reponere hacque cogitatione sic offirmatos esse, ut de bona dei erga nos voluntate nihil dubitemus.

bei Melanchton (p. 172).

cor est erectum fiducia et gaudio in deo, cum hanc unam fiduciam requirat deus . . . ne de bona voluntate erga nos sua dubitemus, ut ponamus in deo spem nostram et non obliviscamur operum dei etc.

Calvin führt dann aus, daß man sich alles dessen, was uns not sei, tum in animae, tum in corporis usus, von ihm versehen müsse. Dem entspricht, was Melanchthon p. 173 über die Güte Gottes sagt, die uns in geistlichen und leiblichen Nöten helfe. Calvin erklärt, der Glaube erwarte alles, was uns von Gott verheißen ist — ein bei Melanchthon immer wiederkehrender Gedanke (cf. z. B. p. 170, 173). Calvin erklärt: verbum . . dei objectum est et scopus fidei, in quem collimare debet (p. 57 oben). Melanchthon sagt im selben Abschnitt: Quid igitur fides? Constanter assentiri omni verbo dei. — Beide rechtfertigen den evangelischen Glaubensbegriff an Hebr. 11, 1 (loci p. 174, Inst. p. 57).

2. Calvin sagt p. 50 über die Befreiung vom Gesetz: Multi, cum vellent significare hanc a legis maledictione liberationem, dixerunt, abrogatam esse legem fidelibus; non quod non amplius illis iubeat, quod rectum est, sed duntaxat ne sit illis, quod antea erat, hoc est, ne eorum conscientias mortis nuncio confundat et perterreat, ne damnet et perdat. — Das entspricht genau der Meinung Melanchthons: Necesse est . . fateri decalogum . . antiquatum esse. . . Est autem libertas in eo, quod ius omne legi ereptum est accusandi et damnandi nos (206). Abrogata lex est, non, ut ne fiat, sed ut et non facta non damnet et fieri possit (210; cf. 213). Nec aliud est abrogatio legis, quam legi ad eum modum ius esse ademptum per Christum, damnandi peccatores (222). Auch für die Gläubigen kommt das Gesetz dauernd in Betracht in mortificanda carne (220).

3. Die christliche Freiheit besteht nach Calvin darin, a) daß man vom Fluch des Gesetzes, von der legis iustitia, frei ist; b) daß man das Gesetz aus innerem Antriebe erfüllt; c) in dem freien Gebrauch der res externae, der Adiaphora (p. 196 ff.). Genau so besteht bei Melanchthon die Freiheit darin, a) daß das Gesetz nicht verdammen kann, b) daß die, die in Christo sind, spiritu trahuntur ad legem faciendam; sie würden es tun aus innerem Antrieb, etiamsi nulla esset lex data (207 f.); c) die Freiheit gegen-

über dem res externae wird von Melanchthon nicht ausdrücklich als drittes Stück genannt, aber in seinen Ausführungen überall mit berücksichtigt (bes. p. 205 f., 135 ff.). Denn mit der Freiheit gegenüber den res externae meint auch Calvin die gegenüber den Zeremonien (p. 198).

4. Beide bezeichnen die Taufe als sacramentum poenitentiae (Inst. 177, loci 231 f., 234). Beide verwenden den Durchzug Israels durchs rote Meer zur Illustration der Bedeutung der Taufe, die in ihm „abgeschattet" ist (adumbrare; loci p. 230, Inst. p. 112). Beide bezeichnen die römische Bußlehre als carnificina (Inst. p. 158, loci 138). Beide verwerten den Bericht der historia tripartita über die Abschaffung des poenitentiarius durch Nectarius in Constantinopel zur Kritik der römischen Bußlehre, zum Erweise dessen, daß die Papisten sich nicht auf das votum der alten Kirche stützen können (Inst. p. 155, loci p. 237 f.). Wie nach Calvin (p. 156), so bestehen auch nach Melanchthon — abgesehen von dem notwendigen Bekenntnis der Sünden vor Gott, welches iuris divini sei, zwei Formen der Privatbeichte zu Recht: primum illa, cum privatim reconciliamus eos, quos offendimus, nach Mt. 5, 23, worauf auch Calvin sich beruft, und nach Jak. 5, 16, das Calvin für die zweite Form verwertet, nämlich daß die, quorum conscientiae angebantur aliqua de re, sanctos et peritos rerum spiritualium consulerent et ab illis absolverentur. Diese letztere Form nennt Melanchthon die kirchliche, ohne doch an kirchlich-gesetzmäßige Regulierung zu denken (Melanchthon p. 239). — Bei der Besprechung der Unterscheidung non peccata venialia und mortalia sagt Calvin: Caeterum, fidelium peccata venialia esse, non quia non mortem mereantur, sed quia dei misericordia nulla est condemnatio iis qui sunt in Christo Iesu, quia non imputantur (p. 170). Bei Melanchthon lesen wir: Contra venialia peccata sunt omnia sanctorum opera, nempe quod per misericordiam dei credentibus condonentur. — Diesen Einzelheiten ist nicht als nebensächlichste die hinzuzufügen, daß Calvin wie Melanchthon zur Beschreibung der Buße die Wörter mortificatio und vivificatio, wenn auch in anderem Sinne, verwendet. Denn diese waren keineswegs eine allgemein übliche Ausdrucksweise, wenigstens nicht in ihrer Zusammenstellung. —

Diese zahlreichen, z. T. mehr formalen, z. T. doch auch schon tief in das materiale Verständnis des Christentums eingreifenden Berührungen zwischen Calvin und Melanchthon, beleuchten deut-

lich die theologische Abhängigkeit der Institutio 1536 von den loci 1521.

Dieses gilt, obwohl diese Berührungen nicht ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Bußlehre zusammengestellt wurden, doch auch für diese. Schon jene Berührungen stehen zu dieser vielfach in nächster Beziehung. Gerade hier aber geht der sachliche Parallelismus viel weiter. Obwohl Calvin die melanchthonische Formulierung ablehnt, so lassen sich seine Gedanken, von bestimmten Abweichungen abgesehen, doch fast alle aus Melanchthon belegen.

Wenn Calvin sagt, daß der Mensch sich die Erkenntnis seines Sündenelends von Gott zu erbitten habe, weil er es sich nicht selbst geben kann (p. 31), so lesen wir bei Melanchthon: peculiare dei opus est peccati in nobis cognitio et odium (p. 104; cf. 235). Auch nach Melanchthon vollzieht sich dieses Werk durch das positive Gesetz als Ergänzung der lex naturalis oder der conscientia (p. 110, 111). Die Wirkung des Gesetzes beschreibt Melanchthon ganz wie Calvin: es soll confundere conscientias, conterere et occidere conscientiam, occidere et damnare, ostendere radicem peccati, aperire vim rationemque peccati; confundere, pavefacere, terrere (p. 151—157). Superbia, tumor, pertinacia des Menschen, der meint durch Werke sich rechtfertigen zu können, müssen gebrochen werden (p. 150). Der Gedanke, daß das Gesetz dieses deshalb erreichen müsse, weil es sich nicht mit den äußeren Werken begnügt, sondern an die tiefste Sinnesrichtung des Menschen sich wendet, begegnet uns auch bei Melanchthon auf Schritt und Tritt (cf. den Abschnitt: vis peccati et fructus p. 85—110, 120 f., 149 ff.). Es handelt sich um die Affekte, um die affectus cordis, die puritas cordis, nicht um laudabilia in speciem opera. Wie Calvin, so weist auch Melanchthon auf Röm. 7, 14 hin: Lex spiritualis est, i. e. exigit spiritualia, veritatem, fidem glorificantem deum, amorem dei (p. 153; cf. Inst. op. C. I p. 43 ob.). Dem Umstand, daß Melanchthon in den loci 1521 die Entstehung der Buße nicht auch auf die Predigt des Evangeliums zurückführt, wird um so weniger Bedeutung zuzumessen sein, als auch Calvin dabei nicht an eine spezifisch „evangelische" Wirkung des Evangeliums dachte (cf. oben p. 200 f.), und im Sinne Calvins auch Melanchthon später von einer Erweckung der Buße durch die Predigt des Evangeliums gesprochen hat (cf. z. B. loci 1535 Corp. Ref. XXI p. 415).

Dem, daß die Buße im Menschen durch die Gesetzesforde-

rungen Gottes erzeugt wird, entspricht, daß Melanchthon als subjektives Motiv die Furcht angibt. Und zwar bleibt diese Furcht auch im Gläubigen wegen der dauernd ihm anhaftenden Unvollkommenheit. Non potest . . a fide timor separari, fides misericordiam dei solam intuitur, timor iudicium dei et opera nostra (p. 199). Doch bleibt die securitas des Gläubigen dadurch ungetrübt. Beides, das dauernde Erschrecken des Gewissens, die mortificatio, und den ständigen Trost des Glaubens, die vivificatio, deutet die Taufe an, die eben deshalb signum poenitentiae heißt (p. 231).

Die calvinische deutliche Nüancierung der Furcht als Respekt vor dem himmlischen Herrn tritt bei Melanchthon zurück.

Auch für das neue Leben, das er zwar selbst nicht zur Buße rechnet, bietet Melanchthon dem Calvin verwandte Ausführungen. Notwendig bringt es der Geist Gottes im Menschen hervor. Gott gibt neben der gratia auch das donum in gratia, den spiritus sanctus mit seinen fructus (p. 163). Non potest non praestari decalogus effuso in corda spiritu (p. 212). Auch für den Gläubigen kommt das Gesetz noch in Betracht, freilich nicht eigentlich als Kanon des sittlichen Handelns. Ein solcher ist nicht notwendig; aber weil der Geist gleichsam dem Dekalog inhaltlich kongenial ist, ist das Resultat seiner Wirksamkeit die Erfüllung des Dekalogs. Jedoch das Gesetz dient, quatenus caro sumus, zur Ertötung des Fleisches (p. 220; cf. oben p. 54). Aber auch psychologisch betrachtet, kann der Glaube nicht anders, als neues Leben erzeugen: fides non potest non effundere se, quin in omnibus creaturis deo cupidissime serviat; — non potest non redamare deum ac gestire et velut gratitudinem suam mutuo aliquo officio pro tanta misericordia testari. — Effundit se in proximos quoque (p. 189). Die viva fides ist nunquam non parturiens bonos foetus (p. 194). Vermittelt ist dieses non posse durch das Gefühl der Dankbarkeit. Den Rekurs auf den Willen Gottes als durchschlagendes Motiv bringt Melanchthon nicht.

Auch Melanchthon hebt hervor, daß allein der Glaube zu einem Gott wohlgefälligem Leben befähigt, weil nur der Gläubige die Zuversicht haben kann, daß sein Tun Gott wohlgefalle (Inst. p. 198 ob., loci 169).

Inhaltlich ist auch bei Melanchthon das neue Leben durch die Liebe zu Gott und zu dem Nächsten bestimmt, freilich nicht als Gehorsam, sondern auch inhaltlich als psychologischer Reflex der

Gottesliebe (p. 189). Der Gesichtspunkt der Ehre Gottes fehlt fast völlig.

Schließlich lehnt Melanchthon wie Calvin a limine den Gedanken ab, daß dem menschlichen Verhalten — auch seinem Sündenschmerze nicht — irgendwie eine kausale Bedeutung für die Erlangung der Vergebung zukomme. Soli fidei wird die iustificatio gegeben. Est enim credere nullo ullorum operum respectu fidere divina misericordia (p. 184). Quaqua te verteris, sive ad opera praecedentia iustificationem, sive ad ea quae sequuntur iustificationem, nullus nostro merito locus est (p. 185). Nec dolore tuo fidas, quasi ideo condonetur peccatum, quod doleat, sed potius . . absolutione et verbo dei (235). Der Glaube, die Heilsgewißheit schließt jeden Gedanken an die eigenen Werke aus (p. 164 ff.; cf. 169). Aber weil das neue Leben notwendig dem Glauben folgt, deshalb werden auch von Melanchthon die „Werke" als indicia, testimonia, signa des Geistbesitzes und somit des Gnadenstandes gewertet (p. 189). —

So finden wir in den Grundzügen des fraglichen Gedankenkomplexes einen völligen Parallelismus zwischen Calvin und Melanchthon.

Da nun die zuerst angeführten nahen und auffälligen Berührungen zwischen der Institutio von 1536 und den Loci von 1521 beweisen, daß Calvin damals die Loci gekannt und bei der Abfassung seines Buches benutzt hat, auch bereits beweisen, daß er an wichtigen Punkten (Glaubensbegriff, Abschaffung des Gesetzes, christliche Freiheit) sachlich von den Loci abhängig ist, so ist auch der weitgehende Parallelismus in den um die Lehre von der Buße sich gruppierenden Gedanken auf diese Weise zu erklären; und zwar, obwohl Melanchthon in jenen Ausführungen nur der Dolmetsch lutherscher Gedanken ist: Die religiöse Grundauffassung Luthers ist Calvin wesentlich mit durch Melanchthons Loci von 1521 vermittelt worden. —

Natürlich ist die Abhängigkeit keine sklavische. Calvin ist kein Nachbeter. Das zeigen bestimmte Unterschiede, die deutlich hervortreten.

Ein solcher Unterschied zeigt sich zunächst in der Auffassung des Bekehrungserlebnisses. Melanchthon verweilt mehrfach bei der Möglichkeit, daß der Mensch längere Zeit der niederschmetternden Wirkung des Gesetzes ganz überlassen bleibt. Er beschreibt die Empfindung des Menschen, der

vom Gesetz zerbrochen wird, ohne noch die Gnade erkannt zu haben, als odium dei (p. 202, Th. XVIII; cf. p. 168 f.). Ein solcher Mensch zürnt dem Urteil Gottes, weil er getan hat, was er konnte, und doch den Forderungen des Gesetzes nicht gerecht zu werden vermochte. In diesem odium dei bleibt er so lange befangen, bis er lernt promissionem misericordiae dei contemplari (p. 169). — Calvin rechnet mit einem solchen Zustand nicht. Er rechnet nicht damit, daß die, die sich bekehren, Gott vorher lange nur als ultor und iudex kennen. Er erwähnt nur, daß dieser Zustand bei denen vorkomme, welche schon jetzt im Vorhof der Hölle sind (p. 148 Mitte). Eine längere Dauer des conteri lege vor dem erigi gratia nimmt er also nicht an. —

Sodann zeigt sich ein deutlicher Unterschied in der begrifflichen Formulierung (cf. oben p. 210 f.).

Worin liegt die Bedeutung dieses Unterschiedes?

Obwohl Calvin den Begriff der poenitentia auch auf die terrores conscientiae unter dem Gesichtspunkt der Vorbereitung des Glaubens anwendet und insofern die rein religiöse Orientierung des Begriffs nicht fehlt, so tritt doch in der Ausschaltung der fides aus dem Begriff der poenitentia das Bemühen hervor, das Gebiet des Religiösen und des Sittlichen begrifflich schärfer zu trennen. Das ist zwar insofern noch nicht völlig gelungen, als jene Gewissenserschütterung noch mit zur poenitentia gerechnet wird. Darin zeigt sich eine Nachwirkung der melanchthonschen Formulierung. Indessen wird doch die positive Seite der poenitentia, die Erneuerung, rein auf das Sittliche bezogen. — Diese Beziehung der poenitentia auf das Sittliche hat nun Melanchthon natürlich nicht ausschalten wollen. Er denkt bei der mortificatio — obwohl er zumeist (z. B. immer in p. 231—36) nur die Erschütterung des Gewissens im Auge hat — doch gelegentlich auch an die Abtötung der sündlichen Triebe (z. B. p. 190, 220). Darin deutet sich bereits seine spätere Dreiteilung der Buße in contritio, fides und nova oboedientia an. Doch ist eben zu beachten, daß Melanchthon weder hier noch dort sich um eine klare begriffliche Unterscheidung des Sittlichen vom Religiösen bemüht hat, während bei Calvin beides schon 1536 deutlicher auseinandertritt.

Die schärfere begriffliche Trennung beider Gebiete bei Calvin kommt auch darin zum Ausdruck, daß bei ihm die iustificatio immer rein forensisch-imputativ gefaßt wird. Zwar war auch für Melanchthon schon 1521 in der Auffassung dieses Begriffs die

Vergebung durchaus das Primäre (p. 161, 164 f., 168, 184; bes. 232: est enim iustificationis principium peccati cognitio et iudicii divini metus, consummatio fides et pax conscientiae). Jedoch hat Melanchthon solche Formulierungen nicht vermieden, die die „effektive" Auffassung nahelegten oder mindestens mit der forensischen verbanden (p. 184: coepta enim iustificatio est, nondum consummata, weil nämlich auch die Werke der Gerechtfertigten impura sind. p. 210: iustificari hic coepimus, non absolvimus). Diese Unklarheit ist bei Calvin verschwunden. Deshalb erscheinen bei ihm die Rechtfertigung und das neue Leben als zwei von Gott einander nebengeordnete Gnadengaben, die zwar nicht voneinander zu trennen, aber doch genau zu unterscheiden sind (cf. oben p. 209). Nun unterscheidet zwar auch Melanchthon von der gratia das donum in gratia, nämlich den Geist mit seinen Früchten. Aber eine klare Lehre hat er dadurch nicht erreicht. Denn er nennt als Frucht des Geistes nicht nur caritas und spes, sondern auch die fides, die doch schon in der Voranstellung der gratia vorausgesetzt war (p. 163).

Wo es sich deshalb um die psychologische Verknüpfung beider Gaben handelt, benutzt zwar auch er den nächstliegenden Begriff der Dankbarkeit. Aber stärker betont er, daß die fructus, die auch inhaltlich von innen heraus, nicht erst durch die Gebote, bestimmt sind, gleichsam triebhaft aus dem Glauben hervorbrechen. Calvin dagegen widmet der psychologischen Verknüpfung große Aufmerksamkeit. Das neue Leben entfaltet sich, obwohl unbedingt notwendig, doch nicht triebhaft, sondern durch Gründe bestimmt. Und weil Calvin nicht einsieht, wie auch der Christ aus sich inhaltlich das Gute sollte finden können,[1] so spielt bei ihm die Rücksicht auf den göttlichen Herrn, der allein bestimmt, was gut ist, eine große Rolle. Seine Ethik ist positivistisch; Sittlichkeit ist Gehorsam. —

Die schärfere begriffliche Trennung des Sittlichen und Religiösen ermöglicht denn auch eine viel intensivere Betonung der sittlichen Forderung, ohne daß der Rechtfertigungsgedanke dadurch irgendwie gefährdet würde. Denn die Rechtfertigung war ja im voraus völlig sichergestellt. Die Ansätze zu dieser

1) Für das Zutrauen, das Gute aus sich ermitteln zu können, ist charakteristisch, daß Mel. wagte, Grundzüge eines Naturrechts, einer natürlichen Sittlichkeit zu entwerfen, wenn er dabei auch teilweise auf die Schrift zurückgreift (p. 110—115). Calvin lag dergleichen völlig fern.

stärkeren Hervorkehrung der sittlichen Forderung treten in der Institutio von 1536 schon darin deutlich zutage, daß Calvin klar den tertius usus legis lehrt, der sich bei Melanchthon erst in den loci von 1535 findet.

Schließlich tritt auch in der inhaltlichen Bestimmung des neuen Lebens ein Unterschied hervor, insofern bei Calvin die Beziehung auf die gloria dei das schlechthin Maßgebende ist. Man dient der gloria dei durch Gehorsam. Die Liebe zum Nächsten wird nur deshalb gefordert, weil sie von Gott geboten ist. Ihre Verbindung mit dem Dienste Gottes ist nur eine formale. — Bei Melanchthon erwächst aus der freien Liebe Gottes unmittelbar die freie Liebe zum Nächsten: ex amore dei nascitur et proximi amor, cum deo simul in omnibus creaturis servire cupimus (p. 243). Unmittelbar ist in der Gottesliebe die Nächstenliebe enthalten. Auch begrifflich lassen sich beide eigentlich nicht trennen.

Diese Nüance ist nicht gleichgültig. In ihr liegen die Keime eines praktisch verschiedenen Verhaltens. Die ständige unmittelbare Beziehung auf die gloria dei ermöglicht gegenüber der nächsten menschlichen Umgebung ein größeres Freiheits- und Selbständigkeitsbewußtsein, eventuell auch größere Rücksichtslosigkeit und Schroffheit, als sie dort sich finden konnten, wo die Gottesliebe inhaltlich alsbald durch die Nächstenliebe in weitem Maße bestimmt wurde. —

Wie lassen diese Eigentümlichkeiten Calvins sich erklären?

Nicht durch ein Zurückgreifen auf Luther, ganz abgesehen davon, daß Luther es ist, der in den loci Melanchthons redet.

Daß Calvin schon damals Luthersche Schriften kannte, ist freilich unzweifelhaft. Dies ergibt sich zwar nicht aus der Rede des Rektors der Pariser Universität, Cop, des Freundes Calvins, vom Allerheiligentage 1533. Denn Calvin hat mit dieser Rede nichts zu tun.[1]

Jedoch hat er den kleinen Katechismus Luthers bei der Abfassung der Institutio v. J. 1536 gekannt und benutzt. Luther berührt die Buße hier (wie auch im Großen Katechismus) nur ganz kurz, gelegentlich der Taufe. Was Calvin bei der Taufe über die Buße als die sittliche Umgestaltung im Christenleben sagt, ist hierdurch bestimmt. — Von den übrigen Schriften Luthers dürfte Calvin am ehesten de captivitate kennen gelernt haben. Deren

1) Lang, Die Bekehrung Joh. Calvins. 1897. St. z. G. d. Th. u. K. 2, 1 p. 1—57 und K. Müller, Calvins Bekehrung p. 224 ff.

Eingangssatz: „Velim nolim cogunt me adversarii in dies fieri doctiorem" hat er mehrfach zitiert, zuerst 1543 in der Schrift über den freien Willen gegen Pighius.[1] Schwerlich hat er sie erst damals kennen gelernt. De captivitate war die am schnellsten und weitesten verbreitete Schrift Luthers.[2] Doch läßt sich die Bekanntschaft Calvins mit dieser Schrift für das Jahr 1535 nicht direkt beweisen.

Was Calvin über die Buße sagt, zeigt jedenfalls keine Beeinflussung von dieser Seite. Denn Luther hebt hier aufs stärkste hervor, daß die Buße in jedem Sinne schlechterdings des Glaubens Werk sei. Aus dem Glauben *zugleich* an die Wahrheit der göttlichen Drohung und *Verheißung* folgt die contritio gleichzeitig mit der consolatio.[3]

Das ist nun nicht etwa eine vereinzelte Äußerung Luthers. Vielmehr zeigt sich hierin die ganze Tiefe seiner Auffassung. Das Gesetz mit seinem Drohen vermag nämlich wohl Furcht vor der Strafe, nie aber Haß gegen die Sünde, nie die mutatio affectus — auf die doch alles ankommt — zu erzeugen. Das Gesetz *allein* führt zur Heuchelei oder zur Verzweiflung. Der Haß gegen die Sünde entsteht nur aus dem amor iustitiae; dieser kommt nicht aus der Furcht vor Strafe; er entsteht nur, wenn dem durch Gesetz und Gerichtsdrohung Erschütterten sich zugleich der Ausblick auf die göttliche Gnade öffnet. Der amor iustitiae ist nicht nur Produkt einer jenseits unseres Bewußtseins sich vollziehenden Gnadenwirkung, sondern er setzt auch empirisch das, wenn auch nur anfangsweise, Ergreifen der Gnade im Glauben voraus. Ohne diesen Ausblick auf die Gnade erzeugt das Gesetz alsbald Haß Gottes. Dieser Gedanke spielt bei Luther eine noch viel größere Rolle als bei Melanchthon. Weil das Gesetz allein Haß Gottes erzeugt und nicht imstande ist, den Menschen wirklich im Innersten zu beugen und zu gewinnen, weil dieses vielmehr erst durch die Gnade erreicht wird, deshalb setzt die wahre Reue nicht nur die fides minarum, sondern auch die fides promissionis voraus.[4]

1) Op. C. VI p. 241; aus späterer Zeit op. C. IX 453 f., 552.

2) Charakteristisch ist dafür, was Glareanus am 4. Juli 1521 aus Paris an Zwingli schreibt: Ego sane Lutheri fere nulla habeo, excepta una captivitate babylonica. Diese habe er von Anfang bis zu Ende dreimal durchgelesen, magna admiratione (Herminjard I p. 70 f.). — Cf. Lang, Deutsch-evang. Blätter 21, p. 323.

3) De captivitate etc. W. A. VI p. 545.

4) Cf. Loofs, D. G. 4. A. p. 718 ff. Seeberg, D. G. II 220 f.

Noch viel deutlicher als bei Melanchthon tritt hier bei Luther der Unterschied von Calvin in der Auffassung des Bekehrungsprozesses hervor.

Auch in den anderen Punkten erklären sich die Abweichungen Calvins von Melanchthon nicht durch das Zurückgreifen auf Luther. Eine klare begriffliche Unterscheidung des Sittlichen und Religiösen findet man bei ihm nicht mehr als bei Melanchthon. Er war kein Mann der begrifflichen Distinktionen. Sein Sprachgebrauch in betreff des Wortes poenitentia war nichts weniger als konstant.[1] Er vertrat nicht die rein forensisch-imputative Rechtfertigungslehre.[2] Das neue Leben ergibt sich unmittelbar, spontan aus dem Glauben, auch inhaltlich.[3] Den tertius usus legis hat Luther nie gelehrt.[4] Daß man der gloria dei diene, ist für ihn so wenig wie für Melanchthon der charakteristische Ausdruck zur Bezeichnung des Inhalts des neuen Lebens.[5]

Nun ist neuerdings mehrfach — und es ist mit steigendem Nachdruck geschehen — auf die Bedeutung hingewiesen worden, die Bucer gerade auch für die Entwickelung des Luther und Melanchthon gegenüber Eigentümlichen in der theologischen Konzeption Calvins gehabt habe.[6]

Die Annahme eines derartigen Einflusses wird von vornherein begünstigt durch die Tatsache, daß Bucer zu den reformfreundlichen Kreisen Frankreichs lebhafte persönliche, briefliche und literarische Beziehungen unterhielt.[7] Seit spätestens 1531 stand

---

1) Luther hat sowohl auf die durch das Gesetz bewirkte Gewissenserschütterung des noch nicht Bekehrten, wie auf die Reue zusammen mit der fides, wie auf das aus dem Glauben entspringende neue Leben den Ausdruck poenit. angewandt: cf. Seeberg, D. G. II 229—233. — ib. p. 224 Anm. 3. — Loofs, D. G.[4] 717.

2) Köstlin, Luthers Theologie 2. Aufl. II 174 ff. Seeberg, a. a. O. 214, 244 ff. Loofs, D. G. 4. A. p. 763 ff.

3) Seeberg a. a. O. p. 232 ob.; 242 f. Loofs a. a. O. 764. Köstlin a. a. O. p 204.

4) Loofs a. a O. 777. Seeberg a. a. O. 242 ff.

5) Cf. Köstlin a. a. O. p. 204, 208, 290 f., 293, 301—303.

6) Köstlin, St. u. Kr. v. 1868, p. 428 f. — Usteri, St. u. Kr. v. 1884, p. 419. — Scheibe, Calvins Prädestinationslehre. Halle 1897, p. 17 ff. u. 69 ff. — Besonders Lang, Der Evangelienkomm. M. Bucers und die Grundzüge seiner Theologie. St. z. G. d. Th. u. K. 1900, Heft 2.

7) Zur Illustration diene das Folgende: Lefèvre u. Roussel fanden 1525, aus Paris flüchtig, bei Bucer u. Capito Aufnahme (K. Müller, Die Bekehrung Calvins p. 195). Vorher bereits war Lambert v. Avignon in Straßburg eingekehrt (Lang p. 21). 1534 wandte sich der flüchtige Rektor der Pariser Universität, Cop, nach Straßburg (Müller p. 246). — Zu den

Calvin diesen Kreisen nahe (cf. unten p. 81 ff.). — Sie wird ferner begünstigt dadurch, daß ein junger Franzose, der sich 1528 aus Noyon nach Straßburg in Bucers Schule begab, wahrscheinlich Calvins Vetter Olivetan war.[1] Hat Calvin trotzdem vor seiner Übersiedelung nach Deutschland noch nicht mit Schriften Bucers Bekanntschaft gemacht, so war der Aufenthalt in Straßburg Veranlassung genug, sich in den Werken des produktiven Straßburger Reformators umzusehen. In Frage kamen vor allem dessen beiden Hauptwerke, der Psalmen- und der Evangelienkommentar. Aus dem Brief Calvins an Bucer vom 12. Januar 1538[2] geht hervor, daß Calvin den Psalmenkommentar damals kannte. Vom Evangelienkommentar schreibt Calvin 1555 im Argumentum zu seinem Synoptikerkommentar: Bucerum praesertim, sanctae memoriae virum et eximium ecclesiae dei doctorem, sum imitatus, qui prae aliis non poenitendam hac in re operam meo iudicio navavit — wie sich denn Calvin überhaupt häufig höchst anerkennend über Bucer geäußert hat.[3] — Aber er hat den Kommentar[4] bereits 1535 gekannt und auf ihn bezieht er sich, wenn er von

---

brieflichen Beziehungen cf. die Briefe v. Joh. Sturm in Paris an Bucer (Herminjard III p. 72, 93, 271, 362). — Literarisch suchte B. die französische Reformbewegung zu fördern: Um sie den fratres dispersi per Gallias zugänglich zu machen, übersetzte er 1524 Luthers Auslegung zu den Briefen Petri und Judä, 1525 Luthers Kirchenpostille ins Lateinische (Herminjard I 318 f. Lang p. 12 und 22). Bucers Synoptikerkommentar sollte unter anderen den rudioribus fratribus apud Gallos dienen (Vorrede, abgedruckt bei Lang p. 380). 1529 widmet er gar unter dem Pseudonym Aretius Felinus seinen Psalmenkommentar dem Dauphin.

1) Cf. Bucers Brief an Farel vom 1. 5. 1528: Herminjard 2, 131 ff.; cf. 3, 41 ff (44 Anm. 20). — Dazu K. Müller a. a. O. p. 205 f. Doumergue a. a. O. I 117 f. Der Brief Calvins an Bucer, der vom 4. Sept. . . . aus Noyon datiert ist, ist nicht 1532 (op. C. X b 22) oder 1534 (Herminj. 3, 201 ff., 204 Anm. 11), sondern wahrscheinlich erst 1538 geschrieben (cf. K. Müller a. a. O. p. 245—253). Daher ist die Annahme der Bekanntschaft Calvins mit Bucerschen Schriften vor seiner Übersiedelung nach Deutschland nur eine Annahme.

2) Herminjard 4, 338 ff. p. 347.

3) Eine Reihe solcher Urteile hat Lang zusammengestellt: a. a. O. p. 9 f.

4) Ich zitiere nach der Ausgabe von 1527, die sich in der Bonner Universitätsbibliothek findet. Calvin hat jedoch die Ausgabe von 1530 benutzt. Denn in dem erwähnten Briefe vom 12. I. 38, in dem er dem Bucer die Mängel seines theologischen Standpunktes vorhält, speziell in der Rechtfertigungslehre, beginnt er nicht mit dem Evangelienkommentar (1527), sondern mit dem Psalmenkommentar (1529). Alles, was er seitdem herausgegeben, habe aliquid faecis admixtum. Die Rechtfertigungslehre des Evangelienkommentars ist aber genau dieselbe wie die des Psalmen-

den alii spricht, die gesetzliche und evangelische Buße einandergegenüberstellen.

Unter den loci communes, die laut Titel Bucer der exegetischen Erörterung eingestreut hat, befindet sich auch ein solcher de poenitentia legali et evangelica (fol. 108 a—110 a).

In dem Abschnitt über den Beginn der Predigttätigkeit Jesu erinnert er zunächst an die Bußpredigt des Täufers. Mit ihren zwei Polen enthielt sie die summa des Evangeliums. Der Täufer deutete durch die Bußforderung an, daß das Reich nur für die da sei, qui sibi displicent et peccatores sese agnoscunt. — Das *μετανοεῖτε*, so heißt es dann, entspreche dem prophetischen שׁוּבוּ oder הָרִשְׁיבוּ i. e. convertimini, vel magis proprie resipiscite, redite in viam. Es entspreche dagegen nicht dem behräischen נָחַם, das ein poenitere cum dolore bedeute: Jud. 21, 6. 15; Gen. 6, 6; 1. Sam. 15, 11. Christus aber fordere hier eine resipiscentia . . non tam . . cum dolore peccatorum quae commissa erant, quam cum ingenti gaudio ob gratiam, quae ultro offerebatur. Die Ankündigung des regnum gratiae soll die causa sein für das resipiscere, das in viam redire, das studia prava relinquere. Die wieder erwachte väterliche Liebe lockt die verstoßenen Söhne zurück. Der Sinn von נחם würde der Aufforderung Jesu die Bedeutung geben, als ob er zu einem Gefangenen spräche: dole, discrucia te ipsum, quod tanta flagitia admiseris. Advenit enim tempus, ut libereris. Vielmehr soll die Freude über die Gnade den Schmerz über die Sünde absorbieren. Der verlorene Sohn konnte nichts als gaudere et exultare, licet plurimum illi sua commissa displicerent, ac prorsus in viam redire vereque resipiscere cogitaret. Die poenitentia, u. z. die poenitentia evangelica, ist demnach resipiscentia mundique ac sui ipsius abnegatio amore domini et servatoris nostri Iesu Christi ac oblatae gratiae delectatione gaudioque concepta. — Es gibt aber auch eine poenitentia legalis, wie bei den Niniviten und Manasse, qui nimirum ob commissa sua et iram dei, propter

kommentars. — Jedoch unterscheidet sich die Ausgabe des Evangelienkommentars von 1530 von der des Jahres 1527 in dem uns hier beschäftigenden Passus über die Buße, von wenigen völlig belanglosen Kleinigkeiten abgesehen, nur in der Milderung der Polemik gegen die katholischen Theologen: sie heißen jetzt nicht mehr sophistae, sondern recentiores quidam; ihre Äußerungen waren früher fere nihil nisi nugae; jetzt sind sie cum iudicio legenda. Früher kannten sie Christus überhaupt nicht. Jetzt „scheint“ Christi gloria plerisque illorum haud probe cognita fuisse (Blatt 35).

illa ipsis imminentem, animo plurimun discruciabantur. Diese empfanden auch die Juden Act. 2 auf Grund der Predigt Petri, als sie compuncti corde zu ihm sprachen: Quid faciemus viri fratres? Obwohl sie schon Buße empfanden, ermahnt Petrus sie nun doch noch zur Buße; aber jenes war poenitentia legalis; hier handelt es sich um poenitentia evangelica, d. h. spe salutis suscepta resipiscentia. Diese vitam cum hilaritate emendabat. Denn sie ist nichts als die vitae innovatio, quam amore tam propitii dei factaeque gratiae exultatione sibi Christo iam credentes proponunt ad eamque sese usque exercent. Die poenitentia legalis entspricht der katholischen contritio; die poenitentia evangelica der satisfactio, die recht verstanden resipiscentia, vitae emendatio, studium sanctimoniae ist. —

Est ergo poenitentia legalis sive animi contritio, odium et cum animi dolore ac compunctione detestatio, quae cooritur simulatque cognita lege dei peccatorum quoque agnita fuerit abominatio. Et est impiis cum piis communis, denn auch Judas empfand sie. Evangelica autem poenitentia est accepta gratia peccatorum per fidem in Christum, perpetuum mortificandae carnis vitaeque ad voluntatem domini formandae studium, sed alacre, irremissaque sed lubens meditatio . . . Cooritur mox atque Christus fuerit cognitus und ist nur Sache der Gläubigen. —

Entsprechen die Ausführungen Bucers dem, was Calvin über die alii sagt?

Calvin sagt von der poenitentia legalis: qua peccator peccati cauterio vulneratus et terrore irae dei attritus in ea perturbatione constrictus haeret nec se explicere potest; sie ist ein peccati sui gravitate agnita iram dei timere. — Diese Beschreibung entspricht zwar nicht formell, wohl aber sachlich derjenigen Bucers. Während jedoch nach diesem die poenitentia legalis sowohl bei den pii (vor der Heilserkenntnis) wie bei den impii vorkommt, gewinnt man aus Calvin den Eindruck, sie komme nur bei denen vor, deren definitives Verderben bereits besiegelt ist (cf. ob. p. 192.)

Nach dem Referat Calvins besteht die poenitentia evangelica darin, daß der erschrockene Sünder altius tamen emergit et Christum vulneris sui medicinam, terroris consolationem, miseriae portum apprehendit. Sie ist bei denen, qui peccati aculeo apud se exulcerati, fiducia autem misericordiae dei erecti et recreati ad dominium conversi sunt (oben p. 192). — Es fehlen charakteristische

Ausdrücke Bucers: ingens gaudium, oblatae gratiae gaudium, efusissima bonitas, mundi ac sui ipsius abnegatio u. a. m. — Vor allem aber ist nach Bucer die poenitentia evangelica nicht das Erschrecken, das in der Tröstung des Glaubens zur Ruhe kommt, sondern die auf Grund des Glaubenstrostes in voller Freude sich vollziehende Lebenserneuerung.

Von den Beispielen Calvins für die poenitentia legalis (Kain, Saul, Judas) findet sich bei Bucer nur Judas, daneben aber die Niniviten, Manasse, die Juden Act. 2. Nach Calvin sind die Niniviten gar ein Beispiel für die poenitentia evangelica. — Von den Beispielen Calvins für die poenitentia evangelica (Ezechias, Niniviten, David, Petrus, Juden Act. 2) benutzt Bucer nur die Juden Act. 2; außerdem den verlorenen Sohn. —

Daß der Parallelismus zwischen den beiderseitigen Schilderungen übermäßig groß wäre, kann man demnach nicht behaupten. Er beschränkt sich in der Hauptsache fast auf die Formeln poenitentia legalis und evangelica.

Trotzdem hat Calvin Bucer gemeint.

Das zeigen eben zunächst diese sonst nirgends gebrauchten Begriffe.[1]

Weiter Calvins eigene Beschreibung der Buße.

Bucer bezeichnet das Täuferwort Mt. 3, 2 als summa totius praedicationis evangelicae (Bl. 45 a, 107 b). — Bei Calvin lesen wir: tota autem evangelii summa duabus istis capitibus constat, poenitentia et peccatorum remissione, u. z. ebenfalls im Anschluß an das Täuferwort Mt. 3, 2 (op. C. I p. 149).

Nach Bucer sagt Johannes durch die Bußforderung, daß das Reich nur für die da sei, qui sibi displicent et peccatores sese agnoscunt. Nach Calvin ermahnt er dadurch, ut se peccatores agnoscerent suaque omnia coram deo damnata.

Bucer zieht das prophetische שׁוּבוּ, הָשִׁיבוּ zur Erklärung des *μετανοεῖν* heran und umschreibt die poenitentia unter anderem durch converti, resipiscere (siebenmal), in viam redire (dreimal), reverti, vitae innovatio, carnis ac peccatorum mortificatio. — Auch Calvin geht bei der Beschreibung der Buße aus von der prophetischen Bußpredigt. Die genannten Wendungen kehren sämtlich

1) Luther, bei dem man sie am ehesten erwarten könnte, gebraucht sie nie (cf. Lipsius, Luthers Lehre v. d. Buße p. 102). — Nicht einmal bei Agrikola finden sie sich, soweit das aus Kawerau (J. Agrikola, Berlin 1881) erkennbar ist.

bei ihm wieder: für in viam redire sagt er in viam se recipere; das „ac peccatorum" in der letzten Wendung läßt er aus oder ersetzt es durch veteris hominis.

Bucer sagt, die poenitentia sei perpetuum mortificandae carnis . . . studium . . irremissaque . . meditatio. Calvin: Dicebat Plato, vitam philosophi meditationem esse mortis. Verius nobis dicere licet, vitam christiani hominis, perpetuum esse studium et exercitationem mortificandae carnis. — Das Wort meditatio, das er bei Bucer fand, hat in ihm die Erinnerung an den platonischen Satz ausgelöst.

Bucer zieht zur Beschreibung der Buße aus dem N. T. die Predigt des Täufers, die Predigt Jesu und Luk. 24, 46 heran (von den Beispielen abgesehen). Dieselben drei Stellen, und nur sie, benutzt auch Calvin. —

Es unterliegt demnach keinem Zweifel, daß Calvin Bucers Kommentar in jenem Zusammenhang benutzt hat.

Freilich hat er Bucers Ansicht sehr ungenau wiedergegeben. Einigermaßen mag dies dadurch entschuldigt werden, daß doch auch Bucer schließlich als typisches Beispiel der poenitentia legalis den Judas verwandt hatte. Auch wird Calvin den Text aus dem Gedächtnis reproduziert haben.

Hat mithin Calvin Bucers Kommentar benutzt — erklären sich dann vielleicht hieraus die Besonderheiten seiner Anschauung?

1. Nach Bucer erleben zwar auch die pii die poenitentia legalis. Dennoch reflektiert auch er nicht über Zustände lang andauernder Gewissensangst. Er bietet keine Ausführungen, die den Sätzen Luthers entsprächen über das odium dei bei isolierter Gesetzeswirkung. Sein Interesse haftet überhaupt nicht an den psychologischen Vorgängen der Bekehrung.[1] Doch ist es nicht nur das. Die sachliche Auffassung ist auch eine andere. Was ihn zu Christus treibt, ist weniger das Gefühl der Schuld, als das der Ohnmacht. Jenes fehlt nicht (cf. fol. 105—108, 156a). Aber dieses überwiegt durchaus. Das Gesetz zeigt dem Menschen vor allem sein Unvermögen, sich den Fesseln der Sünde zu entziehen, damit er sich dann von Gott Kraft zu einem gerechten Leben erbitte.[2]

1) Cf. Lang a. a. O. p. 117, 191, 205.

2) Fol. 156; cf. Lang a. a. O. p. 114, 116. — Aber selbst in diesem Sinne wird die Notwendigkeit der Gesetzeswirkung nicht hervorgehoben. Überhaupt hat der Gedanke der Alleinwirksamkeit Gottes Bucers Interesse für die geschichtlichen Vermittelungen objektiver und subjektiver Art geschwächt. Der Geist ist nicht an sie gebunden. Lang p. 122, 164, 172.

Bei der Frage der christlichen Freiheit gegenüber dem Gesetz ist nicht die Rede von der Freiheit von dem Verdammungsurteil des Gesetzes (Bl. 154—157). — Bei Calvin wird durch das den Glauben vorbereitende Gesetz dem Menschen vor allem seine S c h u l d zum Bewußtsein gebracht.

2. Bei Bucer tritt, wie schon die eben gestreiften Gedanken beweisen, ein starkes ethisches Interesse hervor.[1] Von diesem zeugen auch seine Aussagen über die „evangelische Buße". Von ihm hat Calvin die Beziehung der Buße auf das neue sittliche Leben, so weit sie ihm nicht — bei der Beschreibung der Taufe — durch Luthers Katechismus nahe gelegt war. Jedoch ist von einer klaren Unterscheidung des Sittlichen und Religiösen bei ihm keine Rede. Schon in der Beschreibung der poenitentia evangelica sind Aussagen über die fides verwoben (bes. fol. 108 b). Vor allem aber tritt das in der Rechtfertigungslehre hervor. Sah Bucer das Elend des Unerlösten viel weniger in der Schuldverhaftung als in der Unfähigkeit zum Guten, so mußte ihn im Stande des Erlösten naturgemäß besonders die sittliche Erneuerung interessieren. Dieses Interesse bestimmte seine Rechtfertigungslehre. Hier vertritt er die effektive Fassung.

Wie wenig Calvin mit dieser einverstanden war, zeigt sein Brief vom 12. Januar 1538 an Bucer (cf. oben p. 231 Anm. 2). In diesem Briefe macht Calvin Bucer bei aller Freundschaft Vorhaltungen über die Zweideutigkeit und Halbheit seiner Theologie, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig lassen: ubique videris velle inter Christum et papam partiri medium quoddam regnum. Dies gilt besonders von dem Psalmenkommentar von 1529. Es ist unerträglich, quod fidei iustificationem a fundamentis evertebas. Rem esse indignissimam, a tali evangelii praecone evangelium tot involucris obscurari. Quidquid postea edidisti, aliquid faecis admixtum habet. — Die Entrüstung Calvins über die Rechtfertigungslehre des Psalmenkommentars ist in der Tat begreiflich. Denn Bucer vertritt hier eine rein effektive Fassung: vera iustificatio quid aliud est, quam bonis operibus ornari?[2] Im Evangelien-

1) Daß ein solches zu beobachten ist, betont auch Lang wiederholt: a. a. O. z. B. p. 110, 150 f., 205.

2) Psalmorum libr. V . . versi et . . elucidati per Aretium Felinum. „Lugduni" 1529 Bl. 28 a. — Weil wir sola fide deum rite cognoscimus et ad amandum eum rapimur, ita . . sola fide veram iustitiam et virtutes universas, quia ipsius dilectionem omnium parentem, consequimur . . iustitia nostra nihil aliud est, quam omnium bonorum operum genere esse institutos (ibid.). Cf. auch Bl. 9 a, 27 a.

kommentar aber zeigte Bucer genau die gleiche Auffassung. Besonders deutlich Blatt 156a und b: Bevor wir das Gesetz erfüllen können, ist es nötig, daß die sündliche Neigung des Menschen, dieser pestifer animi morbus, beseitigt werde; id cum lex praestare nequeat, et sola gratia dei, donantis bonum legisque amantem spiritum, nobis contingat, consequens est, nos ex gratia et haud quaquam ex lege iustificari. — Ferner: Iustitia . . dei, quid aliud fuerit, quam legi eius parere? Es handelt sich um die opera legis. Horum autem omnium radix fides est, qua ut deo se homo penitus committit, . . ita, in eum quo transformatur eiusque afflatus spiritu, deum in omnibus refert. Et hinc est, quod nostri iustificatio fidei tribuitur etc.[1] — Die Vorstellung Bucers ist die, daß man in der fides die Überzeugung von der bonitas dei gewinnt (diesen allgemeinen Sinn hat der Begriff der fides bei Bucer; unter anderem tut sich diese bonitas auch in der Sündenvergebung kund); aus dieser Überzeugung erwächst dann wieder die Liebe zu Gott, der gute Affekt, resp. der Geist erzeugt ihn auf diese Weise. So wird der Mensch befähigt zu guten Werken und also gerecht.[2] Hierauf ruht das Interesse. So ergibt sich freilich ein leichter Übergang zu den guten Werken (Lang, p. 110, 115). Jedoch nur deshalb, weil dem Glauben die genuin reformatorische „grundlegende Beziehung zu der Hinwegräumung der Schuld des Sünders" (Lang p. 109) abgeht, nur deshalb, weil „es fehlt an der Erkenntnis des wichtigsten und grundlegenden Momentes in der Heilserfahrung, der Vergebung der Sünden" (Lang p. 117).

---

1) Nach Lang a. a. O. p. 78 Anm. 2.

2) Lang p. 107 ff., 114. — Daß dieses die Auffassung Bucers ist, zeigt besonders auch der Psalmenkommentar. Einige Stellen mögen das beweisen: Die Worte Ps. 25, 5 b beschreiben substantiam radicemque pietatis, nempe pendere a deo, omnia . . a deo expectare, aus der Überzeugung heraus, wie es vorher heißt, daß Gott benignissime cum omnibus rebus . . . maxime autem cum credentibus agit. Diese fides ist es, qua iustus vivit (Bl. 140). — Es muß vor allem dei bonitas gepredigt werden. Hinc namque fides amorque dei et nascitur et alitur, qui fons est omnium virtutum (Bl. 146). — Fides ist die indubitata persuasio deum esse ut omnium rerum autorem bonorumque fontem, ita et nostrum conditorem, servatorem ac aeternum beatorem. — Fides in Christum ist die certa persuasio, eum nostrum esse redemptorem et instauratorem (Bl. 27). — Fides ist das uno deo niti et fidere et in eo solo omne praesidium habere constitutum. Daraus kommt dann alle iustitia (Bl. 37 f.). Andererseits ist der Un-, glaube omnium flagitiorum fons (Bl. 80) . . Cf. auch Bl. 22 zu Ps. 2; Bl. 145 zu Ps. 25; Bl. 185 zu Ps. 37, 3.

Es fehlen somit in der Auffassung Bucers durchaus die für Calvin charakteristischen Züge. Zwar ist bei ihm das Interesse für das Sittliche stark. Aber während bei den Wittenbergern das lebhafte Interesse an der Sündenvergebung, diesem Zentrum der Religion, die Aufmerksamkeit auf den Prozeß der sittlichen Erneuerung zurücktreten ließ, zeigt sich bei Bucer das Entgegengesetzte: das Interesse am Sittlichen hat die Auffassung der Grundlage christlicher Frömmigkeit nachteilig beeinflußt. Calvin steht in der Mitte. Beide Momente erfaßt er mit gleicher Schärfe, scheidet sie begrifflich klar und verknüpft sie doch theologisch und psychologisch unlöslich miteinander durch den Gedanken, daß die sanctificatio bei der iustificatio das Ziel Gottes ist.

Dagegen ist Bucer in der Tat Calvin bereits in der starken Betonung der Ehre Gottes als des Gesichtspunktes für das menschliche Handeln vorangegangen. Schon bei ihm war der Dienst der Ehre Gottes ein „umfassender Ausdruck für die sittlich-religiöse Aufgabe des Christen" (Lang p. 198). Der Geist entzündet uns, ut nihil prius habeamus, quam gloriam dei et gratiam nobis in Christo factam praedicare et promovere, nullius rei, ne vitae quidem iactura deterriti.[1] Schon Bucer beschreibt als wesentlichen Inhalt des Gesetzes das deum magnificare (Bl. 152 b). Schon er gestattet den Eid nur im Dienste der Ehre Gottes (Bl. 168 b). Schon ihm ist die Förderung der Ehre Gottes wesentlicher Inhalt der drei ersten Bitten des Unser Vater (Bl. 190 b, 191 a). Schon ihm bildet die Rücksicht auf die gloria dei den Maßstab für a l l e s Gebet (Lang 128 f.). Und auch er erhebt die gloria domini (neben der salus proximorum) zum obersten Gesichtspunkt staatlicher Gesetzgebung (Bl. 153 a). — Der Einfluß Bucers auf Calvin ist hier unverkennbar (cf. oben p. 196 f.).

Auch Bucer sagt ferner schon, daß man der Ehre Gottes diene durch Gehorsam gegenüber seinem Gesetz. Indessen hat dieser Gedanke bei ihm nicht die Bedeutung wie bei Calvin. Denn Bucer bedarf einer solchen Norm doch eigentlich nicht. Aus dem Geist hat der Christ nicht nur die Kraft, sondern empfängt auch von ihm inhaltlich völlig hinreichende Direktiven. Diese entsprechen freilich tatsächlich dem Gesetz (Bl. 154 b). Jedoch ist dieses nicht gegeben für den Gerechten, qui ultro e t n o v i t et vult, quod iustum est et honestum (Bl. 155 a; cf. Lang p. 124, 129). Man dient der Ehre Gottes durch Gehorsam gegen sein Gesetz;

1) Bl. 79 b. Cf. Lang a. a. O. bes. p. 138, 164, 198, 179, 230 f. Anm. 3,

im Zweifelsfalle aber dadurch, „daß man der Leitung des Geistes folgt" (Lang p. 199). Somit ist die Bindung des Gläubigen an das Gesetz doch nicht absolut. Der Begriff des Gehorsams ist erweicht. Die „Theologie des Geistes" (Lang p. 120) entwertet die geschichtlichen Vermittelungen (cf. oben p. 235 Anm. 2). — Calvin dagegen weiß nichts von unkontrollierbaren Wirkungen des Geistes. Bei ihm bewährt sich der Christ tatsächlich durch Gehorsam, Gehorsam gegenüber dem in der Schrift geoffenbarten Gotteswillen.

Demnach beschränkt sich — von den formellen Berührungen abgesehen — der positive Einfluß Bucers auf Calvin wesentlich darauf, daß er in den Begriff der Buße das neue sittliche Leben aufgenommen — soweit ihn nicht schon Luther dazu geführt hatte — und dieses unter den Gesichtspunkt der gloria dei gestellt hat. Im übrigen dagegen können die oben formulierten Eigentümlichkeiten der calvinischen Konzeption nicht durch Bucersche Einflüsse erklärt werden.

Wie sind sie denn aber zu erklären?

Calvin beruft sich dafür, daß die fides aus dem Begriff der poenitentia auszuschalten sei, auf Act. 20, 21. Eine Erklärung für diesen einen Punkt möchte man vielleicht darin sehen. Indessen ist es doch nicht zufällig, daß Calvin, nicht aber Melanchthon, das aus jener Stelle herauslas, was er herauslas. Eine Distinktion hätte leicht über die Schwierigkeit hinweggeholfen. Wir müssen also doch noch tiefer gehen.

Wie nun in Luthers Darstellung der Buße und des Bekehrungsprozesses überhaupt sich deutlich sein eigenes Bekehrungserlebnis widerspiegelt, so hat auch der Auffassung Calvins die Art seines Bekehrungserlebnisses deutlich den Charakter aufgedrückt.

Wenn Luther von der Not und Verzweiflung des unter dem Gesetz stehenden Sünders, von seiner Auflehnung, ja von seinem Haß gegen Gott redet, so beschreibt er, was er erlebt hat, bevor es ihm aufging, daß er nicht durch Möncherei, nicht durch menschliche Leistung, nicht durch den actus elicitus des selbstgemachten Sündenschmerzes sich bei Gott in Gnaden bringen könne noch solle — daß wir vielmehr geschenkweise gerecht werden. Er kannte einen Zustand, wo man unter dem Gesetz schmachtet, sich quält und müht, um zuletzt doch immer wieder in seines Nichts

durchbohrendes Gefühl zurückzusinken. Er hat es erlebt, daß seine Seele, wie gehöhnt in ihrer Ohnmacht, sich aufbäumt wider den fordernden Gott, bis sie merkt, daß sein Wesen Erbarmen ist. Diese Erkenntnis war ihm das Neue, das Erlösende. In dieser Erkenntnis kam die Bewegung seines Gemütes zur Ruhe. In dieser Erkenntnis erreicht der religiöse Prozeß seine Kulmination. Und was daraus noch folgt für die Erneuerung des sittlichen Lebens, erscheint mehr als eine mühelose organische Entfaltung, als eine selbstverständliche Auswirkung, auf der nicht das Interesse ruht, wie auf der Beruhigung des Gewissens. Der Glaube hat gute Werke. Sie sind da. Von selbst, ohne besondere Reflexion und Anstrengung, ob auch noch die caro lebt — indessen, sie wird durch das Gesetz gebändigt.

Wie anders Calvin!

Dem jungen Schriftsteller, der nach literarischem Ruhme trachtete,[1] dem jungen Humanisten, dem Verehrer des Erasmus und Budäus,[2] lag nichts ferner als Möncherei.

Wie hat sich bei ihm der Umschwung vollzogen?

Begnügen wir uns, die sicheren Ergebnisse dieser in den letzten Jahren öfters erörterten Frage[3] hervorzuheben.

---

1) Cf. darüber Brief an Daniel v. 22. IV. 1532. Op. C. X b, p. 19.

2) Cf. die Vorrede zum Kommentar über Senecas „de clementia". Op. C. V, p. 6; ferner p. 54.

3) Doinel, Jean Calvin à Orléans. Bulletin historique et littéraire 26, 174 ff. 1877. Lefranc, La jeunesse de Cavin. 1888. Lécoultre, La conversion de Calvin. Revue de théologie et de philosophie 23, 5 ff. 1890. A. Lang, Die Bekehrung Joh. Calvins. 1897. St. z. G. d. Th. u. K. 2, 1 p. 1—57. K. Müller, Calvins Bekehrung. Nachrichten der Kgl. Gesellsch. d. Wiss. z. Gött. Phil.-hist. Klasse 1905 p. 188 bis 255. E. Doumergue, Jean Calvin etc. T. I. Lausanne 1899 p. 327 bis 355. P. Wernle, Noch einmal die Bekehrung Calvins. Z. für K.-G. von Brieger, Bd. 27 p. 84—99. 1906. — Das Verdienst der Untersuchung Wernles besteht in der Beleuchtung der Beziehungen der drei Vitae Calvins (von Beza und Colladon) zu den Bemerkungen Calvins über seine Bekehrung im Vorwort zu seinem Psalmenkommentar v. J. 1557. Indessen unterschätzt W. doch die Bedeutung dessen, was K. Müller zum Erweise der frühen Beziehungen zwischen Calvin und seinem Freundeskreise einerseits und dem Kreise der Anhänger Lefèvre-Roussels andrerseits beigebracht hat (Müller p. 202 ff.) .— Cf. unten p. 241 f. — Die Untersuchung von Müller gibt das Material am vollständigsten. Mehrere Punkte hat sie endgültig der Diskussion entzogen, so den Brief Calvins an Bucer vom 4. September . . . (cf. oben p. 231 A 1) und die Rektoratsrede Cops vom 1. November 1533 (cf. oben p. 228). Dadurch ist namentlich die Arbeit von Lang überholt, dessen Schlüsse darauf beruhen, daß Calvin Urheber dieser Rede sei.

1. In der Abwesenheit des Königs Franz I. hat Gérard Roussel 1533 unter dem Schutz der Schwester des Königs, Margarete von Navarra, in evangelischem Sinne unter großem Zulauf gepredigt. Da die aufgebrachte Sorbonne den König nicht zum Einschreiten zu bewegen vermochte, verhöhnte sie Margarete von Navarra und Roussel in einer am 1. Oktober im Collège de Navarre aufgeführten Komödie. Zugleich verbot sie den Miroir de l'âme pêcheresse, eine 1531 anonym erschienene Schrift der Königin. In einer vom König angeordneten Untersuchung wurde die Sorbonne von der Universität jedoch nicht gedeckt. Sie zog sich die königliche Ungnade zu. Calvin steht in seinem Bericht von diesen Ereignissen an seinen Freund Daniel in Orléans mit voller Sympathie, ja „leidenschaftlich", auf seiten der Königin und Roussels. Aus diesem Brief ergibt sich auch, daß Calvins Freunde in Orléans zu dem Anhang Roussels gehörten.[1]

2. Daß im Freundeskreise Calvins schon 1532 biblisch-religiöses Interesse herrschte, zeigt der Auftrag Daniels an Calvin, ihm eine Bibel zu kaufen.[2]

3. Daß aber bereits 1531 zwischen Calvin und seinen Freunden (in Orléans und Bourges) einerseits und den Pariser Reformfreunden auf der anderen Seite sympathische, ja freundschaftliche Beziehungen bestanden, zeigt ein Brief Calvins an Daniel vom 27. Juni 1531[3], in dem der eben in Paris Angekommene berichtet, daß „Cop" (ein reges Mitglied des Rousselschen Kreises) ihm seine Begleitung angeboten zu einem Gang in ein Kloster, wo demnächst Daniels Schwester Profeß tun wollte. Der Brief zeigt wiederum, daß Cop auch den Freunden in Orléans eine wohlbekannte Persönlichkeit war.[3] Da aber in dem Pariser Kreise, der sich um Roussel scharte, neben humanistischen vor allem auch biblisch-religiöse Interessen lebendig waren[4] im Sinne der deutschen Reformation, nur ohne deren Entschiedenheit, so haben Calvin und seine Freunde spätestens seit 1531 unter dem Einfluß solcher Interessen gestanden.

---

1) Herminjard 3, 106 ff. — Müller p. 199.

2) Brief vom April 1532. — Herminjard 2, 418. — Cf. dazu Lang p. 21 und ihm gegenüber Müller p. 202.

3) Herminjard 2, 346. — Müller p. 203.

4) Diese letzteren sind jedoch von Doumergue I 78 ff. in ihrer Bedeutung sehr überschätzt worden. Cf. oben p. 218, Anm. 1.

4. Seit wann diese Beziehungen Calvins und seiner Freunde zu dem humanistisch-religiösen Pariser Reformkreise bestanden, wissen wir nicht.[1] Gewiß ist jedoch, daß Calvin bereits zu der Zeit, da er sein juristisches Studium anfing, begonnen hatte, sich dem alten Kirchentum zu entfremden. Das geht nicht hervor aus der Vorrede Calvins zu seinem Psalmenkommentar von 1557 (op. C. 31, 21 f.), wohl aber aus der Vita I des Beza (op. C. 21, 29). Mag diese auch in weitgehendem Maße von jener Vorrede und sogar auch von Calvins Vorrede zu Olivetans Bibelübersetzung abhängig sein (Wernle) — aus der letzteren konnten Vermutungen über die Beziehungen Calvins zu Olivetan geschöpft werden — so konnte Beza doch keiner von beiden die Angabe entnehmen, daß Calvin bereits damals, im Jahre 1527, ein ayant gouste quelque chose de la pure religion war und commençoit à se distraire des superstitions papales (Gegen Wernle p. 88 ff.). Beza muß für diese Behauptungen andere Gründe, wahrscheinlich persönliche Erinnerungen aus seiner Studienzeit in Bourges (bei Wolmar), gehabt haben. Demnach hat Calvin bereits früh, vor dem Übergang nach Orleans 1527 (Müller 191 f.) oder Anfang 1528 (Lang p. 5), sich der evangelischen Erkenntnis zu erschließen begonnen. Und diese Erkenntnis kann infolge des dauernden Verkehrs mit den Pariser Reformfreunden und namentlich seit seiner erneuten Übersiedelung nach Paris 1531 (Müller 190, Lang 8) nur gewachsen sein.

5. Trotzdem hat er die Schwester Daniels vom Eintritt ins Kloster nicht abgehalten (Herminj. II 346); ist in seinem Senecakommentar von der neuen Erkenntnis wenig oder nichts zu spüren (Lang p. 22—29); hat er sich noch am 23. August 1533 in Noyon an einer Kapitelsitzung beteiligt, in der man Gebete gegen die Pest verordnete. Päpstliche superstitiones haben aber dabei sicherlich eine Rolle gespielt: d. h. Calvin ist damals noch nicht imstande gewesen, die Konsequenzen aus seiner religiösen Erkenntnis zu ziehen (Müller 213, Lang 38, Wernle 99).

6. Dagegen stand er zu der Zeit, da die herausfordernde Rektoratsrede Cops die Männer der Sorbonne in Harnisch brachte, so mit in der Bewegung, daß er in persönliche Gefahr geriet, seine

1) Die Vermutung K. Müllers (p. 203 f.), sie seien durch Wolmar, den Freund und Lehrer Calvins im Griech. in Bourges vermittelt, ist ansprechend, aber eben nur Vermutung (p. 203 f.).

Papiere mit Beschlag belegt wurden, er selbst flüchten mußte: d. h. er hatte sich damals von den Rücksichten, die ihn bisher hinderten, seine Erkenntnis in die Praxis umzusetzen, freigemacht.

Nur auf dieses entschlossene Aufgeben aller Halbheit paßt es, wenn Calvin in seinem Psalmenkommentar sagt: Ac primo quidem, cum superstitionibus papatus magis pertinaciter addictus essem, quam ut facile esset, e tam profundo luto me extrahi, animum meum, qui pro aetate nimis obduruerat, subita conversione ad docilitatem subegit (deus).[1] Seine Bekehrung war der Bruch mit den superstitiones papatus. Es hat Mühe gekostet, bis es dahin kam. Schließlich kam es auf einmal. Positiv war seine Bekehrung ein subigi ad docilitatem, d. h. er lernte g e h o r c h e n. Er lernte dem gehorchen, was er längst erkenntnismäßig als Willen Gottes erfaßt hatte. Inhalt seiner Erkenntnis war also vor allem die Verwerflichkeit der superstitiones papatus. Doch schloß sie natürlich die evangelische Heilserkenntnis ein.[2] Aber in sie wuchs er mühelos hinein. Für sein Empfinden lag deshalb nicht hierin das Ausschlaggebende, das Neue, sondern in dem Entschluß zu konsequentem Gehorsam gegenüber dem erkannten Gotteswillen. Zutreffend hat deshalb Lecoultre seine Bekehrung also charakterisiert: „Die Bekehrung Calvins gab ihm nicht die Überzeugung von der Wahrheit der protestantischen Dogmen, denn er besaß sie schon; sie hauchte ihm auch nicht erst ein warmes Interesse für die Dinge des Reiches Gottes ein, er war schon ganz davon durchdrungen; sie war vielmehr bloß der feste Entschluß seines Herzens, fortan sein Verhalten mit ängstlicher Sorgfalt seinen Überzeugungen anzupassen und jedwede Verbindung mit den Irrtümern zu brechen, die er im Grunde seines Herzens schon früher abgeschworen hatte“ (nach Müller 220).

Diesem Charakter der Bekehrung Calvins entsprechen die Eigentümlichkeiten seiner Auffassung der Buße, die wir oben hervorgehoben haben. Zwar ist Voraussetzung des Glaubens das Aufgeben des eigenen Selbst, damit die Gnade allein gelte. Aber das hat Calvin erkannt, ohne wie Luther durch das dunkle Tal

1) Op. C. 31, 21. Lang 36 f. Müller 206 f. Wernle 84 f.

2) In diesem Sinne, indirekt, darf das von Stähelin (Joh. Calvin I p. 25 ff.) noch direkt verwertete Zeugnis Calvins aus der responsio ad Sadoleti epistolam (op. V S. 411 ff.; cf. Lang, Bekehrung p. 31 ff.) auch jetzt noch verwendet werden. Denn auch den Zustand anderer konnte er nur so schildern, wenn er ihm aus eigener Erfahrung nicht unbekannt war.

der Gewissensangst hindurch zu müssen und ohne sich im Innersten gegen den Gott des Gesetzes zu empören. In diese Erkenntnis ist er hineingewachsen. Deshalb spielen jene Nöte in seiner Darstellung keine Rolle.

Es entspricht somit dem Charakter der Bekehrung Calvins, daß das Sittliche von dem eigentlich Religiösen klar geschieden wird. Denn die religiöse Erkenntnis, die in Luthers Leben den Umschwung brachte, besaß er längst vor dem, was er seine Bekehrung nannte. Diese war ein Sichaufraffen der sittlichen Energie, was als ein Neues, Zweites zu jenem Ersten hinzutrat. Deshalb sieht Calvin nicht schon in der Heilsgewißheit des innersten Gemütes den Kulminationspunkt des religiösen Prozesses erreicht. Deshalb widmet er dem Sittlichen eine so große Aufmerksamkeit.

Es entspricht weiter s e i n e m eigentümlichen Bekehrungserlebnis, daß ihm fortan die Summe des praktischen Christentums war: Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes, oboedientia. Diesen Gehorsam aber stellte er unter den von Bucer übernommenen Gesichtspunkt der gloria dei.

Wir fassen das E r g e b n i s unserer Untersuchung über die Entstehung der calvinischen Bußlehre zusammen:

Calvins Gedanken über die Buße und das, was damit zusammenhängt, sind negativ orientiert durch den Gegensatz gegen die okkamistisch gerichtete Theologie des ausgehenden Mittelalters, die er aus einem Sentenzenkommentar etwa des Typus Biels kennen gelernt hat.

Positiv sind sie bestimmt durch die loci Melanchthons vom Jahre 1521, Luthers kleinen Katechismus und den Evangelienkommentar Bucers vom Jahre 1530 (1527). An Melanchthon lehnt er sich in weitgehendem Maße in der Auffassung und Darstellung der fraglichen Vorgänge und Beziehungen an. Bucer — neben Luther — gab ihm die Anregung zur Einbeziehung des neuen sittlichen Lebens in den Bußbegriff. Ferner übernahm er von ihm den Gesichtspunkt der gloria dei.

Beiden gegenüber treten bei Calvin deutlich bestimmte Eigentümlichkeiten hervor.

Er rechnet nicht mit einem Zustand langer Gewissensangst vor dem Glauben — ohne doch die Bedeutung der Sündenerkenntnis irgendwie zu kurz kommen zu lassen. Er unterscheidet schärfer als Melanchthon und Bucer die religiöse und die sittliche Er-

neuerung. Erst in dieser kommt der Prozeß zu voller Auswirkung. Aber eben die schärfere Unterscheidung ermöglicht es ihm, trotzdem auch jene unverkümmert aufzufassen. Das neue sittliche Leben wird nicht unmittelbar triebhaft hervorgebracht, sondern ist Gehorsam gegenüber dem geoffenbarten Gotteswillen.

Diese Züge, durch historische Beziehungen nicht zu erklären, werden verständlich durch die Eigenart des calvinischen Bekehrungserlebnisses.

Calvins Lehre von der Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung.

Von

cand. theol. Th. Werdermann-Berlin.

Neben Luther ist sein Schüler [1] Calvin für die Geschichte der protestantischen Theologie und Kirche und damit auch für unsere ganze heutige religiöse und kulturelle Lage von höchster Bedeutung.

Es wäre müßig, darüber zu streiten, ob Calvin den anderen Reformatoren gleichzustellen oder als ein Mann der zweiten Generation, als „Epigone", zurückzuschieben sei. Wir brauchen ihn nicht mit so übertriebenen Worten zu erheben, wie es etwa Adolf Zahn tut.[2] Aber wir werden uns auch nicht der Erkenntnis seines Wertes verschließen können, wenn wir die Erinnerung an die außerordentlich hohe Wirkung in uns wachrufen, die für die äußere und innere Geschichte des Protestantismus von ihm ausging. Der Calvinismus war es wesentlich, der den schweren Kampf mit der jesuitischen Gegenreformation durchführte. Er gab dem Denken und dem Leben der Protestanten bestimmende Richtlinien und hat so auch tief auf die allgemeine Geschichte der neueren Zeit und die Gestaltung der Gegenwart eingewirkt. Um dem zuzustimmen, ist es nicht nötig, daß man all den großzügigen Gedanken des für den

---

1) Calvin selbst hat Luther stets als seinen Lehrer anerkannt. Vergl. A. Lang, „Luther und Calvin". Deutsch-Evangelische Blätter 1896.

2) A. Zahn, Die beiden letzten Lebensjahre von J. Calvin. Leipzig 1895. S. 6. „Calvin ist in der Lehre fehlerlos: sein Bekenntnis ist die Summe aller Ergebnisse der Reformation. — Über Calvin hinaus gibt es keine Verbesserung, keinen Fortschritt. Er ist die Krone aller Lehrentwicklung der christlichen Kirche." Vergl. schon ähnlich Beza, Opera Calvini Bd. 21 S. 23.

Calvinismus als Lebensprinzip so außerordentlich begeisterten Abraham Kuyper [1] folge. Wir finden diese Erkenntnis auch sonst vertreten. Gerade in den letzten Jahren haben einige nichttheologische Arbeiten auf den Calvinismus als den Mutterboden wichtiger Bestandteile unserer gegenwärtigen Kultur geführt. Georg Jellineck („Die Erklärung der Menschen- und Bürgerechte". 2. Aufl. Leipzig 1904) glaubt, daß aus ihm der moderne Toleranzgedanke erwachsen sei. Max Weber („Protestantismus und ‚Geist' des Kapitalismus." Archiv f. Sozial-Wissenschaft und Sozial-Politik XX und XXI) sieht in seiner zur weltoffenen Askese neigenden Ethik die Voraussetzung zum „Geist" des modernen Kapitalismus. Nun mag ja die Korrektur, die Ernst Troeltsch [2] gibt, daß nämlich hier doch sehr das Täufertum einwirke, in manchem richtig sein.[3] Aber schon das ist sehr beachtenswert, daß diese Ideen gerade auf calvinistischem Gebiet zuerst Fuß faßten. Und auch das ist sicher, daß das Täufertum in Holland und England selbst wieder vom Calvinismus stark beeinflußt worden ist.[4] — Gegenwärtig machen die vom Calvinismus direkt abhängigen außerlutherischen Kirchengemeinschaften den bei weitem größten Teil des Protestantismus aus, und gerade im letzten Jahrhundert hat sich auch das Luthertum selbst seiner Einwirkung immer weniger verschließen können.

Nun muß man sich freilich hüten, für alles, was wohl als Calvinismus bezeichnet wird, Calvin selbst verantwortlich zu machen. Er würde sich ohne Zweifel gegen manche Sätze, die Kuyper in

---

1) Vergl. unter seinen zahlreichen vielfach auch ins Deutsche übersetzten Schriften besonders: „Reformation wider Revolution", übersetzt von M. Jaeger, Gr.-Lichterfelde 1904. Zu Kuyper überhaupt: Römer, Eine calvinistische Weltanschauung, in Evangelisches Gemeindeblatt für Rheinl. und Westf. 1903 S. 77 ff.

2) Vergl. „Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit", in „Kultur der Gegenwart" I, 4, 1. Berlin und Leipzig 1906, und: „Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt". Hist. Zeitschrift 1906.

3) Gegen eine direkte Ableitung der völligen Gewissensfreiheit auch schon E. F. K. Müller, „Über religiöse Toleranz". Erlangen 1902.

4) Zur Frage nach der Bedeutung des Calvinismus für die heutige Kultur, vergl. noch: L. Elster, J. Calvin als Staatsmann, Gesetzgeber und Nationalökonom. Jahrb. f. Nationalök. und Statistik 1878. — F. Cauer, Die Reformation und die Arbeit. Reform. Kirchenzeit. 1902. — L. Cardauns, Die Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes gegen die rechtmäßige Obrigkeit, im Luthertum und im Calvinismus des 16. Jahrh. Bonn 1903. — F. J. Schmidt, Kapitalismus und Protestantismus. Preuß. Jahrb. 1905 Bd. 122. — P. A. Diepenhorst, Calvijn en de economie. Wageningen 1904.

seinen gedankenreichen Vorlesungen über den Calvinismus ausspricht, gesträubt haben. Aber es ist nicht zu verkennen, daß seine Einwirkung eine sehr nachhaltige und tiefgehende gewesen ist. Sein Streben, auch sich selbst dem Worte Gottes zu unterwerfen, und die außergewöhnliche Schärfe seines Geistes waren die Voraussetzung dazu. Sein auf eifrigem Bibelstudium und umfassendem Wissen beruhendes systematisches Werk, die Institutio religionis christianae, erweitert durch seine zahlreichen Kommentare, erleichterte sehr ein gründliches Erfassen seiner Gedanken. Wie weit hinaus diese aber durch seine Schüler und seine Briefe getragen wurden, das sehen wir mit Staunen aus dem thesaurus epistolicus der Braunschweiger Ausgabe seiner Werke.[1] So ist also Calvin selbst für all die verschiedenen Lebensbetätigungen, die man wohl unter dem Sammelnamen des Calvinismus zusammenfaßt, von grundlegender Bedeutung.

Dann aber ist das Gebiet, mit dem sich die vorliegende Arbeit beschäftigt, für die Erkenntnis der dogmenhistorischen Stellung von Calvins Theologie sowie für das Verständnis seiner Tätigkeit und seiner Persönlichkeit besonders wichtig.

Schon Schleiermacher[2] wollte den Unterschied von Katholizismus und Protestantismus aus der verschiedenen Bedeutung, die der Kirche zugewiesen werde, herleiten. Er fand hierin manche Nachfolger. So sagt z. B. Heppe: „Die Idee des evangelischen Protestantismus vermag nur dann in ihrer vollen Wahrheit und Berechtigung erkannt zu werden, wenn sie im Zusammenhange mit dem Begriff der Kirche aufgefaßt wird." (Gesch. des deutschen Protest. von 1558—1581 Bd. 1; 1852 S. 3.) A. Ritschl stimmt dem völlig bei, ja betrachtet es als eine notwendig zu ziehende Folgerung, „daß auffallende Veränderungen im geschichtlichen Gange des Protestantismus nur richtig dargestellt werden, wenn man sie aus den begleitenden Veränderungen in dem Begriff der Kirche

1) Diese von Baum, Cunitz, Reuss in Straßburg begonnene Ausgabe wird im folgenden mit O. C. zitiert, die Bände numeriert nach Calvins Werken. Um die Bandzahlen des corpus reformatorum zu erhalten, braucht man nur 28 zu addieren. Zu den Briefen findet man manche Korrekturen bei Herminjard, Correspond. des réformateurs dans les pays de langue française. Gen. 1866—1897. Ferner Zeitschr. f. Kirchengesch. 1901 S. 159 f., 485; 1903 S. 323 ff.; 1904 S. 157; 1905 S. 405, auch noch Kleinigkeiten in den letzten Bänden. Ferner F. L. Rutgers, Calvijns invloed op de Reformatie in de Nederlanden etc. 2. Aufl. Leiden 1901, der im Register S. 244 ein Verzeichnis der notwendigen Zufügungen und Verbesserungen gibt.

2) „Der christliche Glaube", 2. Aufl. 1830 § 24.

versteht". (Die Entstehung der luth. Kirche. Ges. Aufsätze I 1893 S. 170.) Und m. E. mit Recht glaubt auch Fr. Sieffert den „reformatorischen Kirchenbegriff unter die Prinzipien des Protestantismus" einreihen zu müssen. (Theolog. Arbeiten aus dem rhein. wissensch. Predigerverein 1877 S. 26 ff.) So steht also zu erwarten, daß wir bei der Untersuchung dieses speziellen Gebietes überhaupt für die dogmenhistorische Stellung Calvins Aufschlüsse erhalten.

Aber auch wenn wir unseren Blick auf Calvin allein richten, verspricht unsere Untersuchung Beiträge zu einer gerechten Würdigung seines Denkens und Tuns,[1] weil hier zwei besonders hervortretende Züge an ihm zusammentreffen: seine systematische und seine praktische Begabung. Wie sehr Calvin immer bemüht war, seine Darlegung der christlichen Lehre systematisch zu ordnen und ineinander zu fügen, und wie weitgehend ihm das gelungen ist, das zeigt uns die Geschichte seines Hauptwerkes, der institutio rel. christ.[2] Die erste Ausgabe von 1536 erreicht in der Geschlossenheit ihres Aufbaues noch nicht die ursprüngliche Form von Melanchthons loci communes. Die letzte Ausgabe von 1559 aber ist dann zu dem bewundernswert durchdachten und organisch entwickelten Werk geworden, dem man darin wohl mit Recht in den folgenden Jahrhunderten bis auf Schleiermachers „Glaube" kein Werk gleichstellen zu können meint.[3]

Und wie großartig ist seine praktische Tätigkeit gewesen, zunächst schon in Genf! Er, der landesflüchtige Fremdling, der so oft kranke, von Natur ängstliche Mann vermag es, eine Stadt wie Genf so ganz umzuwandeln, durch so viele und schwere Kämpfe hindurch den Zustand der vorher so wirren Stadt in diesem rohen Zeitalter seinem Ideal anzunähern. Zeitweise war er in Wirklich-

---

1) F. W. Kampschulte, J. C. etc. I. Leipzig 1869 S. 265. „Die Lehre von der Kirche ist eine der wichtigsten und folgenreichsten in dem Calvinischen System."

2) Vergl. die Prolg. zu O. C. 1 und J. Köstlin, Calvins Inst. nach Form und Inhalt in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Studien und Kritiken 1868. — Über die Methode Calvins auch J. Bohatec, Die Methode der reform. Dogmatik. St. u. Kr. 1908.

3) So müssen wir auch Krauss zustimmen, wenn er „das protest. Dogma von der unsichtb. Kirche" 1876 S. 42 sagt: „In dogmatischer Abhängigkeit von allen drei älteren Reformatoren steht Calvin, allen dreien aber, wenn nicht an originalen Gedanken, so doch an dogmatischem Talent überlegen." Vergl. W. Dilthey, Die Glaubenslehre der Reformatoren aufgefaßt in ihrem entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhang. Preuß. Jahrb. Bd. 75 S. 74.

keit, wenn auch nicht rechtlich und äußerlich, der Herrscher von Genf. Auf seiner geistigen Überlegenheit und seinem aus innerstem Triebe erwachsenen Eifer für die Ehre Gottes beruhte sein Einfluß. Noch größer aber muß uns Calvin in seiner Tätigkeit erscheinen, wenn wir auf sein Vaterland schauen.[1] Wieviele hat er dort durch seine Briefe ermahnt und angefeuert, getröstet und beraten! Und wie versteht er es auf sein Ziel hinzuarbeiten, ohne doch irgendwie sich in die unredlichen politischen Künste seiner Zeit einzulassen! Welch ehrliches, für die Ausbreitung des Evangeliums gerade auch in seinem Heimatlande glühendes Herz spricht nicht aus seinen Briefen zu uns! So ist auch die Bildung der so opferfreudigen, tapferen Hugenotten-Kirche sein Werk.

Zu arbeiten für die Kirche Christi, das füllte Calvins Leben, fast möchte man sagen, in einer großartigen Einseitigkeit aus.[2] In seinem letzten Brief vom Mai 1564 an seinen alten Freund und Mitkämpfer Farel, schreibt er: „Lebe wohl! bester, trefflichster Bruder! Wenn Gott will, daß Du mich überlebst, so gedenke in Deinem Leben an unsere Gemeinschaft. Soweit sie der Kirche Gottes nützlich war, so weit wird uns ihre Frucht im Himmel bleiben.“ [3] Von dem also nur, was er für die Kirche Nützliches hat tun können, verspricht sich Calvin Frucht über den Tod hinaus. Gerade auch dieser Zug hat überall, wohin sein Einfluß reichte, nachgewirkt; und auch wenn es Hundeshagen als ein grundlegender Vorzug des reformierten Protestantismus dem lutherischen gegenüber erscheint, daß er das soziale Moment im Christentum bewahre, und wenn es nach ihm auch dem Reformiertentum eigentümlich ist, daß es das Attribut der Heiligkeit bei der Kirche betone,[4] so gilt das beides eben schon von Calvin.

---

1) Vergl. Karl Müller, C. u. die Anfänge der Hugenotten Kirche. Preuß. Jahrb. 1903 Bd. 114. E. Marcks, Coligny I, 1. Stuttgart 1892.

2) So nennt auch Scheibe (Calvins Prädestinationslehre. Halle 1897 S. 77) Calvin einen „vor allem und letztlich von religiösen Gesichtspunkten und kirchlichen Zwecken geleiteten Mann“.

3) Vergl. auch ep. 3203 O. C. 18 S. 93. ego vero ex omnium memoria deleri facile patiar, modo ne intereat laborum fructus, quos in ecclesias utilitatem sincero rectoque studio hactenus impendi: a quo fine, qui mihi semper fuit propositus, ut tantillum deflectam, nulla efficiet ingratitudo vel praevitas. Vergl. auch was Beza über Calvins Verhalten in seiner letzten Krankheit sagt: Outre cela jamais il ne s'est espargné aux affaires des Eglises, respondant et de bouche et par escrit quand il en estoit besoin: encores que de nostre part nous luy fissions remonstrances d'avoir plus d'esgard à soy. O. C. 21 S. 42.

4) Vergl. „Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik insbesondere des Protestantismus“ I. Wiesbaden 1864.

Nach all dem muß nun wohl eine Untersuchung des Gebietes wichtig sein, auf dem sich Calvins systematische und praktische Veranlagung treffen. Und wo ist das mehr der Fall als in seiner Lehre von der Kirche? Hierhin zielt der ganze Aufbau der Gedanken in der Institutio von 1559. Die Kirche faßt in sich all die externa media zusammen, vermittelst derer nach Gottes Willen die Aneignung des Heils für die Menschen geschieht. Und all die Darlegungen der drei ersten Bücher haben in der Institutio von 1559 nur insofern Wert, als sie auf die Aneignung des Heils hinführen. Diese nun in ihrer innerlich individuellen Art auch in ihrer äußeren, Gott gewollten Ordnung den beiden Extremen des Katholizismus und des Anabaptismus gegenüber zur Durchführung zu bringen, dafür war der Ort in Calvins System eben bei seiner Lehre von der Kirche gegeben. —

Bei der bedeutsamen Stellung, die Calvins Lehre von der Kirche einnimmt, ist zu erwarten, daß sie häufiger schon beachtet worden ist. In unserer deutschen Literatur ist jedoch dieses Thema noch nicht besonders aufgenommen worden.[1] Nur bei Gelegenheit allgemeinerer Arbeiten über Calvin oder über die Lehre von der Kirche wurde bei uns bisher auch Calvins Lehre von der Kirche herangezogen. Dabei ist sie nicht zu ihrem Recht gekommen. Vor allem fehlt, abgesehen von kleinen Bemerkungen (vergl. besonders J. Köstlin a. a. O.), daß die historische Entfaltung dieser Lehre bei Calvin selbst sowie auch ihre dogmenhistorische Bedingtheit beachtet worden wäre. Auch nimmt die systematische Beurteilung selten — eigentlich findet man das nur bei J. Müller, Dogmat. Abhandlungen, Bremen 1870, angedeutet und bei Fr. Sieffert a. a. O. recht betont! — genug Rücksicht auf den großen Gedankenaufbau Calvins selbst. So seien hier nur einige der wichtigsten Arbeiten kurz charakterisiert. Andere wird man im Fortgang der Untersuchung noch erwähnt finden. Wertvoll sind die Arbeiten Hundeshagens. Seine Schrift über „Die Konflikte des Zwinglianismus, Luthertums und Calvinismus in der Bernischen Landeskirche von 1532—1558", Bern 1842, ist nur eine Vorarbeit für das Verständnis des dauernden Kampfes, in den Calvin auch in Genf mit den Verfechtern einer ganz anderen Anschauung über das Verhältnis von Kirche und Staat, als er sie hatte, notwendig geraten

1) Der Artikel, der in der reformierten Kirchenzeitung 1880 unter diesem Titel erschienen ist, enthält nur eine Übersetzung von Calvins Darlegungen in der Inst. 1535 (sic!).

mußte. Auch seine „Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik, insbesondere des Protestantismus“ I, Wiesbaden 1864, berücksichtigen vor allem diese Anwendung der Idee von der Kirche, geben aber auch sonst wertvolle Winke. Albrecht Ritschls verschiedene Arbeiten, die hier in Betracht kommen,[1] legen alle Zeugnis ab von der großen tiefdringenden Geistesschärfe dieses Theologen. Aber gerade auf unserem Gebiete muß man ihm vorwerfen, daß er zu sehr von seinen Gedanken aus seine Quellen liest und daher ihnen nicht gerecht wird. Calvin stellt in seiner Institutio von 1559 die Lehre von der Kirche dar unter dem Gesichtspunkt der externa media vel adminicula, quibus deus in Christi societatem nos invitat et in ea retinet. Das tritt bei Ritschl ganz zurück. Die Entfaltung bei Calvin selbst beachtet er auch kaum. Beides gilt weiter von den Ausführungen des eben hier in vielem von Ritschl abhängigen R. Seeberg in seinen „Studien zur Geschichte des Begriffes der Kirche mit besonderer Beziehung auf die Lehre von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche“ I, Erlangen 1885. Seine nur ungefähr sieben Seiten umfassenden Bemerkungen über Calvins Lehre gehen wesentlich darauf aus, zu zeigen, daß Calvin nicht so sicher wie Luther und Melanchthon die innere Verbindung zwischen unsichtbarer und sichtbarer Kirche festgehalten habe. Die beiden obigen Ausstellungen treffen auch die neueste Darlegung über unser Thema in Georg Hoffmann: „Die Lehre von der fides implicita. II. Die Reformatoren“, Leipzig 1906. Im übrigen findet man da manche gute Beobachtungen besonders betreffend die letztlich doch voluntaristische Fassung der fides bei Calvin.[2] Alfred Krauss, „Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche“, Gotha 1876, meint wohl (S. 45), daß Calvin „das Palladium der Reformation, die Unterscheidung zwischen Reich Christi und Kirche“ behalten habe, trägt aber auch nicht dazu bei, die beiden vorher gerügten Mängel zu beseitigen. Vielmehr bringt seine Gleichsetzung von Reich Gottes und unsichtbarer Kirche

1) Vor allem „Über die Begriffe sichtb. u. unsichtb. Kirche“, St. u. Kr. 1859 (ges. Aufsätze I S. 68 ff.). Dann „Die christl. Lehre von der Rechtf. und Versöhnung“. „Geschichte des Pietismus“ I und verstreute Bemerkungen in manchen anderen Aufsätzen. Dazu vergl. S. 277 Anm. 2.

2) Der Glaubensbegriff Calvins ist hier doch viel zutreffender gezeichnet als das bei Martin Schulze geschieht, der seine Darstellung nicht vom rechten Gesichtspunkt aus orientiert. Vergl. „Meditatio futurae vitae, ihr Begriff und ihre herrschende Stellung im System Calvins“. Leipzig 1901 und „Calvins Jenseitschristentum in seinem Verhältnis zu den religiösen Schriften des Erasmus“. Görlitz 1902.

einen fremden Gedanken an Calvins Lehre heran. Auf die Biographen Calvins, besonders Stähelin und Kampschulte, weise ich nur hin. Der letztere katholische Forscher versteht es nicht, der Lehre des Reformators gerecht zu werden, gibt vielmehr manchmal eine bedenklich schiefe Darstellung.

Eingehender ist unser Thema in der ausländischen Forschung behandelt worden. Dort sind auch eine Anzahl Monographien vorhanden. Begreiflicherweise sind es gerade die echt calvinistischen Länder, die sich an dem Studium dieser Frage beteiligt haben: die französische Schweiz, Frankreich und die Niederlande. Bei uns sind diese Arbeiten fast völlig unbekannt.[1] Ihr wissenschaftlicher Wert ist teilweise nicht hoch; sie alle fallen unter die beiden prinzipiellen Bedenken, die schon gegen die deutschen Arbeiten geltend gemacht werden mußten. Am wenigsten wertvoll sind die Arbeiten aus der Schweiz. Das Material, was sie verarbeiten, ist äußerst gering. Man beschränkt sich fast ganz auf die Institutio von 1559. Auch ist der Blick der Untersuchenden getrübt durch ihre Parteistellung in den kirchenpolitischen Kämpfen der Schweiz. Das gilt mehr oder weniger von: H. Farsat, L'Eglise d'après Calvin. Genève 1874. — Jean Favre, Exposé critique des principes ecclésiastiques de Calvin, et des institutions qui en déconlent. Lausanne 1864. — H. Daulte, L'Eglise d'après l'Institution chrétienne de Calvin. Lausanne 1885. — Und etwas weniger von C. Grosclaude, Exposition et critique de l'ecclésiologie de Calvin. Genève 1896. Wissenschaftlich bedeutend höher stehen, behandeln aber nur eine Seite unseres Themas: A. Roget, L'Eglise et l'état à Genève du vivant de Calvin in Bibliothéque universelle et Revue suisse. Genève 1865[2] und E. Choisy, La théocratie à Genève au temps de Calvin. Gen. 1897. (Erwähnt sei hier noch der klare, einige gute Gesichtspunkte bietende Aufsatz aus der deutschen Schweiz: J. Heiz, Calvins kirchenrechtliche Ziele, aus theologische Zeitschrift aus der Schweiz. Zürich 1893.) — Von den französischen Arbeiten ist sehr minderwertig: A. Mailhet, La notion de l'Eglise dans Calvin. Montauban 1881. Wertvoller sind dagegen die Arbeiten von C. Corbière, Théorie de l'Eglise d'après Calvin. Strasbourg 1858 und A. Martin, Calvin et les confessions de foi. Montauban 1885, welch letztere ein interessantes Problem besonders herausgreift.

1) Ich habe sie nur mit großer Mühe und auch nicht vollzählig erhalten. Nur die seien angeführt, die mir vorlagen.

2) Diese Arbeit war mir nur zugänglich in der Übersetzung von Thelemann in „Evangel.-reform. Kirchenz." 1872.

Wissenschaftlich wirklich tüchtig sind aber die holländischen Schriften, vor allem die von Abraham Kuyper: Disquisitio historico-theologica exhibens J. Calvini et J. a Lasco de ecclesia sententiarum inter se compositionem. Haag und Amsterdam 1862. In dieser seiner Erstlingsschrift zeigt sich schon die Klarheit, die Schärfe und das große Wissen des späteren bedeutenden Theologen und Staatsmannes. Die Schärfe der Disponierung geht schon zu weit. Oft sind zusammengehörige Gedankengänge auseinandergerissen, und das Verständnis ist dadurch naturgemäß nicht gefördert. Die ganze Amsterdamer Ausgabe von Calvins Werken scheint verarbeitet zu sein, aber ohne daß die Werke etwa nach der Zeit ihres Entstehens geordnet, oder nach ihrer besonderen Abzweckung gewürdigt wären. Dazu kommt, daß Calvins leitender Gesichtspunkt für seine Lehre von der Kirche ganz unbeachtet bleibt. So besteht denn der Hauptwert dieser Arbeit in ihrer umfassenden Stellensammlung. Für das innere Verständnis von Calvins Lehre trägt sie nicht viel bei. Vielmehr tritt ganz besonders in der zusammenfassenden Gegenüberstellung der Lehre Calvins und der a Laskos hervor, daß Calvin doch oft falsch beurteilt wird. Diese Schrift ist ein interessantes Denkmal der liberalen Periode Kuypers und schließt um so weniger eine Neubearbeitung ihres Themas aus, da ja ihr Verfasser selbst bald solch bedeutenden Umschwung in seiner Bewertung Calvins erlebte.[1] Lange nicht so gründlich wie Kuypers Schrift, aber doch bedeutend besser als die meisten französischen Arbeiten sind die beiden letzten holländischen Dissertationen, die ich hier noch nennen will. Ganz verworren erscheint Calvins Lehre von der Kirche nach J. A. Bruins, Het leerstuk over de kerk volgens Luther, Zwingli en Calvijn. Leiden 1869. Die Ursache davon liegt aber sicher nicht zum geringsten Teil in Bruins selber, darin nämlich, daß ihm Calvin als der Gründer der protestantischen Orthodoxie und diese wieder als dem Protestantismus vollständig heterogen erscheint (S. 58, 64). So bemüht sich Bruins von vornherein nicht sonderlich, Calvin zu verstehen. (Ganz dieselbe Stellung nimmt auch A. Pierson in seinen 1881, 1883, 1891 zu Amsterdam erschienenen Studien ein. Der Kampf gegen Kuyper hindert ihn, Calvin gerecht zu werden.) Die allgemein geäußerten Bedenken hat auch nicht überwunden

1) Über seinen theologischen Umschwung spricht sich Kuyper selbst aus in „Die moderne Theologie eine Fata Morgana auf christlichem Gebiete." Deutsch Zürich 1872 S. 46.

S. Schoch, Calvijn's beschouwing over kerk en staat. Groningen 1902. Auch gibt er auf manche uns wichtige Fragen keine Antwort. —

Im Hinblick auf all diese Arbeiten erscheint es mir für ein rechtes Verständnis der Lehre Calvins von der Kirche zunächst nötig, mehr historisch zu verfahren; d. h. es müssen die dogmenhistorischen Verbindungen, soweit sie Calvin negativ und positiv beeinflußt haben, beachtet werden. Ferner ist aber auch die Entstehung und Entfaltung dieser Lehre bei Calvin selbst zu beobachten. Freilich ist ja etwas Wahres darin enthalten, wenn bald tadelnd, bald lobend gesagt wird, Calvin habe seine theologischen Anschauungen kaum geändert. Es ist richtig, daß Calvin am wenigstens von allen Reformatoren das getan hat.[1]

Aber doch muß J. Köstlin, der diese Verhältnisse am eingehendsten untersucht hat, sein Resultat in folgenden Worten zusammenfassen: „Nach allem, was wir in dieser Darstellung ausgehoben haben, wird es keines weiteren Beleges dafür mehr bedürfen, daß auch bei Calvin und seiner Institutio trotz aller Festigkeit seines ursprünglichen Standpunktes eine Entwicklung stattfand" (a. a. O. S. 486). (Vergl. auch Marcks a. a. O. S. 290.) Die Bestätigung dessen werden wir auch gerade auf unserem Gebiete finden.[2]

---

1) Vergl. J. Köstlin a. a. O. — Auch die Herausgeber der O. C. im corp. reform. sagen 22 S. 10: „Calvin a tout aussi peu changé son style que sa théologie. — Schon Beza, vita Calvini O. C. 21 S. 170.

2) Bei dieser historischen Untersuchung liegt aber die Gefahr vor, daß wir den einheitlichen Überblick über Calvins Lehre verlieren. Deshalb denken wir in einem zweiten Teil, der nächstens in den von der Elberfelder ref. Gemeinde geplanten „Studien zur reformirten Theologie" erscheinen soll, an der Hand der doch wesentlich ans Ende der historischen Untersuchung zu stellenden abschließenden Ausgabe der Institutio von 1559 eine systematische Darstellung und Würdigung von Calvins Lehre von der Kirche zu geben unter Hinzuziehung der damit enger verbundenen und sie bedingenden Gedankenkomplexe sowie mit Berücksichtigung der vorausgehenden historischen Arbeit. Hier wird auch, soweit das nicht schon in dem historischen Teil geschehen mußte, am besten die Auseinandersetzung mit abweichenden Darstellungen und Urteilen erfolgen.

Historische Untersuchung.

1. Kapitel:

Die Anfänge bis zur Institutio von 1536.

a) Bis zur Auswanderung aus Frankreich.

Johann Calvin ist niemals so sehr wie Luther in den Banden der römischen Kirche gewesen (vergl. auch A. Lefranc, La jeunesse de Calvin. Paris 1888 und E. Doumergue, Jean Calvin I, Lausanne 1899). Freilich erhielt er schon mit zwölf Jahren seine erste Pfründe. Auch zeigt schon der im Jahre 1532 erschienene Kommentar zu Senecas Schrift de clementia, daß Calvin mit den Werken einer großen Anzahl von Vätern gerade auch der katholischen Kirche bekannt war; doch ist ihm die katholische Lehre niemals solch eine Lebenswirklichkeit gewesen wie dem Mönch Luther in Erfurt, wiewohl er in der Vorrede zum Psalmenkommentar (O. C. 31 S. 21) sagt, daß er dem abergläubischen Wesen des Papsttums hartnäckig ergeben gewesen sei. Er stand der katholischen Lehre viel kühler, ohne innerste Teilnahme gegenüber. Wir wissen nichts davon, daß er die Frage: wie bekomme ich einen gnädigen Gott? als ein Glied der römischen Kirche so ernst empfunden habe wie der deutsche Reformator.

Wir sehen, daß dies sein Ziel war, ein bedeutender anerkannter Gelehrter zu werden, von dem man rühmend spreche. Dazu brauchte er Ruhe; auch seiner ganzen Anlage und Herkunft nach war er ein Mann der Ordnung. Selbst nach dem gewaltsamen Bruch mit der römischen Kirche betont er stets die Notwendigkeit der Einheit in der Kirche. Da muß ihm der Gedanke der einen katholischen Kirche von vornherein besonders wertvoll gewesen sein. Die Unordnungen und Wirren, die der Abfall von Rom mit sich brachte, erschienen ihm als ein Greuel, auch schon deswegen, weil er bei seinem ängstlichen Gemüt von Natur nicht in sie hineinpaßte. (Vergl. Viguet, Etude sur le caractère distinctif de J. C. 1864. S. 22.) Darum geschieht es wohl aus eigener Erfahrung heraus, wenn er in seiner Antwort an Sadolet den evangelischen Christen am jüngsten Tage vor Gottes Richterstuhl sagen läßt, eins vor allem habe ihn zunächst von den Reformatoren zurückgehalten: die Verehrung der Kirche (O. C. 5 S. 412).

Ein gutes Dokument für die innere Stellung Calvins in dieser Zeit besitzen wir in seinem Erstlingswerk aus dem Jahre 1532: L. Annaei Senecae libri de clementia cum J. Calvini commentario. Freilich hebt Doumergue mit Recht hervor, wie stark Calvin schon hier die Kirchenväter benutze, daß er sogar die Bibel einige Male zitiere. Auch wenn dieser Biograph Calvins sagt (a. a. O. I S. 218 f.), daß Calvin damals nicht ein echter Humanist, sondern mehr eigentlich ein Augustinist gewesen sei, so mag er in gewisser Weise recht haben. Aber doch ist es bezeichnend, daß so treffliche Gelehrte, wie die letzten Herausgeber der O. C., der Meinung sein konnten, daß im Senecakommentar ein rein humanistisches Werk vor uns liege ohne eine Spur religiösen, theologischen oder biblischen Inhaltes (O. C. 5 S. XXXII). Es ist in der Tat eine philologische, von humanistischem Interesse aus entstandene Gelehrtenarbeit, die den Zweck hat, ihrem Verfasser als Gelehrtem einen Namen zu machen. — Für unsere Untersuchung bietet jedenfalls dieser Kommentar ebensowenig als die Briefe und die praefatio in Nic. Chemini antapologiam (O. C. 9 S. 785 f.), die aus der Zeit vor Mitte 1533 stammen.

Um diese Zeit trat in Calvins Leben die große Wendung, seine Bekehrung, ein.[1] Wir brauchen uns hier nicht auf die Frage einzulassen, ob diese als Resultat einer langen Entwicklung oder als ein plötzliches Ereignis zu denken sei. Für uns kommt es nur auf eine inhaltliche Bestimmung der Bekehrung Calvins an, deshalb, weil es wahrscheinlich ist, daß die Art seiner Bekehrung für seine Frömmigkeit und seine Theologie, also auch seine Lehre von der Kirche bedeutsam gewesen ist.

Nun sind die Nachrichten, die wir über dieses wichtigste Ereignis im Leben Calvins haben, sehr spärlich. Aber zweierlei können wir doch darüber aussagen. Erstens: bei Calvin ist die Bekehrung im tiefsten ebenso wie bei Luther die Erfahrung der Befreiung von der Schuld durch die Gnade Gottes in Christo, d. h. der persönliche Heilsglaube gewesen. Denn daß das Heil des

1) So nach K. Müller, „Die Bekehrung Calvins", in den Nachrichten der Göttinger Akademie 1905. phil.-hist. Klasse S. 211. Nach A. Lang, „Luther und Calvin". Deutsch-ev. Bl. 1896 S. 322, um die Wende des Jahres 1532 und 1533. Nach demselben: „Bekehrung Calvins" 1897 S. 30 erst in der zweiten Hälfte des Jahres 1533. Vergl. auch: H. Lecoultre, la Conversion de Calvin, in Revue de theologie et de philosophie. 1890 S. 5 ff. Wernle, Zeitschr. f. Kirchengeschichte 1906. Auch A. Lang, „Die ältesten theologischen Arbeiten Calvins", in Neue Jahrb. f. deutsche Theologie 2, S. 273 f.

Menschen im Glauben liege, das ist von Anfang bis zu Ende bei ihm die Grundlage. (Vergl. A. Lang, Bekehrung, S. 55.) Andererseits aber ist seine Bekehrung spezifisch verschieden von der Luthers und hierin dann auch gerade für die Eigenart seines Christentums bedingend. In Luther war persönlich schon lange die Frage nach einem gnädigen Gott lebendig. Seine Bekehrung bestand darin, daß ihm in seiner Sündenangst „aus Röm. 1, 17 die Gewißheit der Barmherzigkeit und Liebe seines Gottes als der Inhalt der gesamten Schrift klar wurde". (K. Müller, Calvins Bekehrung S. 220.) Von diesem Gnadenevangelium hatte Calvin schon länger in seinem Freundeskreise hören können und sicher auch gehört. Aber es war ihm nicht persönlich bedeutsam geworden. Er hatte sein Herz an anderes gehängt. Nun war ihm die Erkenntnis seiner Sünde, seiner Gottesferne aufgegangen. So wurde ihm zugleich mit der Erfahrung der Gnade das zur Gewißheit, daß es nicht anginge, ein Leben ohne Gott zu führen, daß er keine Kreatur vergöttern dürfe, sondern sich ganz Gott hingeben müsse, ihm in seinem Leben allein zu dienen. Von da aus kam er auch in seiner Theologie zu einer stärkeren Betonung Gottes, seiner Majestät und Ehre. Das führte ihn aber auch zugleich zu einer unbedingten Beugung unter die Schrift, in der er Gottes Wahrheit und Willen offenbart fand. — Die starke Theonomie seiner Gedanken wird von hier aus verständlich. Und so schildert wohl Karl Müller die Eigenart der Bekehrung Calvins richtig, wenn auch in der Ablehnung des von uns an erster Stelle genannten Faktors einseitig: „daß der Herrscherwille Gottes gebietend an seine Seele herantrat und sie bezwang, daß vor seiner Majestät alle Ausflüchte zergingen, das hat seine Bekehrung ausgemacht. Craindre Dieu, se dédier du tout à nostre Seigneur, das wird fortan die Triebkraft seines Lebens. Und daß er es auch anderen gegenüber zum Inhalt seiner Wirksamkeit erhoben hat, das hat ihn zum Reformator gemacht" (a. a. O. S. 220).[1]

Als erstes uns erhaltenes Zeugnis der reformatorischen Gesinnung Calvins wurde trotz wiederholter Bestreitung bis vor kurzem immer noch die Rektoratsrede oder vielmehr -predigt eines Freundes des Reformators, Cop, über die Seligpreisungen

1) Im letzten Satz zeigt sich freilich besonders stark die Einseitigkeit der These Müllers. Das erst macht Calvin inhaltlich zum Reformator, daß er eben die Glaubensgerechtigkeit genau im Sinne Luthers predigte. — Übrigens ist die von K. Müller richtig betonte Seite auch A. Lang nicht entgangen. Vergl. A. Lang, Bekehrung S. 56 f.

betrachtet. A. Lang zeigte, daß sie eine recht unselbständige Kompilation aus zwei Quellen: einem Vorwort zu der mit Anmerkungen versehenen Ausgabe des Neuen Testamentes von Erasmus und einer Predigt Luthers über den gleichen Text in der Kirchenpostille sei. Aber die eingehenden Untersuchungen, die K. Müller angestellt hat, machen es unmöglich, sie weiterhin als ein Zeugnis der theologischen Anfänge Calvins zu benutzen. Nur eins ist daraus sicher, daß nämlich Luthers Schriften in dem Freundeskreise Calvins eifrig gelesen wurden.

Auch die Psychopannychia ist hier nicht zu verwerten, sondern allein die im Jahre 1534 verfaßte Vorrede.[1] Ebenso ist von den beiden Vorreden, die Calvin im Jahre 1535 für die Bibelübersetzung seines Vetters Olivetan geschrieben haben soll, nur die erste als echt anzusehen.

In der Vorrede zur Psychopannychia sagt Calvin solchen Leuten gegenüber, die, sobald man sie nur mit dem Finger anrührt, schreien, die Einheit der Kirche werde zerrissen, die Liebe verletzt, daß er keine Einheit anerkenne als in Christo, keine Liebe, bei der Christus nicht das Band sei. Hauptbedingung zur Erhaltung der Liebe ist also, daß unter uns der Glaube heilig und unverletzt bleibe (O. C. 5 S. 170 f.). In der Vorrede zu Olivetans Bibelübersetzung aber legt er dagegen Verwahrung ein, daß er etwa durch die Forderung des Bibellesens auch für das gewöhnliche Volk aus der Kirche die Ordnung des Lernens und Lehrens beseitigen wolle. Diese sei vielmehr für eine bedeutsame Wohltat Gottes zu halten, wenn sie von gottgesandten Propheten, Lehrern und Auslegern recht verwaltet werde. Aber es sei nötig, daß das gläubige Volk seinen Gott selbst sprechen höre (O. C. 9 S. 788). Auch sagt Calvin, es sei falsch zu meinen, bei so vielen Häresien werde das Volk besser durch Gehorsam als durch Lehre zusammengehalten (S. 789).

Es sind also nur ganz gelegentliche Bemerkungen über die Kirche, die uns bisher begegnet sind. Aber zwei zu beachtende Züge treten schon in ihnen hervor. 1. Für Calvin ist die Einheit der Kirche wichtig; aber sie ist ihm gegründet nur auf Christus selbst. Es ist etwas emphatisch gesprochen, wenn Doumergue (I, 468) gleich in dieser Stelle den ganzen Calvin finden

1) Vergl. gegen Kampsch. I S. 248 f. und O. C. 5 S. XXXIV f. schon O. C. 10b S. 38 f. und A. Lang, Die ältesten theol. Arb. C. s.

will. Aber hervorragend wichtig ist für ihn dieser Gedanke. 2. Calvin will die Ordnung der Lehrämter nicht umstoßen; im Gegenteil, das kirchliche Amt ist ihm eine große Wohltat Gottes dann, wenn es recht ist, d. h. das Wort Gottes zur alleinigen und wahrhaften Grundlage hat.

b) Institutio von 1536.

Eine zusammenfassende Darstellung seiner Anschauung vom Christentum gibt uns Calvin schon sehr bald in der Sommer 1535 vollendeten und 1536 erschienenen ersten Ausgabe seiner inst. rel. Christ.

Bekanntlich schließt sich diese Ausgabe in ihrem Aufbau zunächst an den kleinen Katechismus Luthers an. Von den sechs Kapiteln dieses kleinen Buches, wie Calvin selbst diese Ausgabe später nennt, behandeln die vier ersten dem lutherischen Katechismus folgend: 1. das Gesetz oder den Dekalog, 2. den Glauben oder das apostolische Symbol, 3. das Gebet oder das Herrengebet und 4. die Sakramente. Dann folgen, im Charakter der Ausführung anders gehalten, Kapitel 5: sacramenta non esse quinque reliqua und Kapitel 6: de libertate christiana, potestate ecclesiastica et politica administratione. Daß in dieser Ausgabe nur erst eine mangelhafte systematische Ordnung sich findet, sehen wir gerade auch bei dem Gebiet, auf das unsere Aufmerksamkeit gerichtet ist. Die wichtigsten Ausführungen finden wir in dem zweiten Kapitel bei der Behandlung des vierten Artikels des apostolischen Symbols, wo Calvin sich ex officio über die Kirche äußert. Weiter ist aber auch zu beachten im fünften Kapitel die Polemik gegen die römische sakramentale Auffassung der ordines ecclesiastici und dann so ziemlich das ganze sechste Kapitel. Es muß hier genügen, die Darlegungen des zweiten Kapitels näher zu berücksichtigen und die anderen Ausführungen nur charakterisierend zu überschauen mit Hervorhebung besonders wichtiger Punkte.

Calvin scheidet das Symbol in vier Teile. Die drei ersten sind den drei Personen der Trinität zugewiesen. Der vierte legt dar, quae ad nos ex ea in Deum fide redeant, quaeque expectanda sint (O. C. 1 S. 58). Wir glauben nach ihm zunächst die heilige katholische Kirche d. h. die Gesamtzahl der Erwählten, seien es Engel oder Menschen, Tote oder Lebendige und mögen sie in noch so fernen Ländern und Völkern zerstreut sein. Und zwar glauben wir sie als die eine Kirche und Gemeinschaft, als das eine Volk

Gottes, dessen Führer und einziges Haupt Christus, unser Herr, ist. Denn gerade in ihm sind jene durch Gottes Güte vor Grundlegung der Welt erwählt, damit sie alle dem Reich Gottes beigesellt würden. Weil also die Erwählten in Christus zu einem Leib geeint sind, darum ist ihre societas die catholica, id est, universalis (S. 72). Und heilig ist sie, weil alle, die von Gottes ewiger Vorsehung erwählt wurden zu Gliedern der Kirche, vom Herrn geheiligt werden (S. 73). Hier werden nun, was für die erste Ausgabe bezeichnend ist, Bemerkungen über die Erwählung eingeschoben. Diese wird nach Paulus verwirklicht in Berufung, Rechtfertigung und Verherrlichung. Und zwar vollzieht und bezeugt Gott ohne alle Ausnahme auf diese Weise seine Erwählung. Daher werden von der Schrift unter das Volk Gottes oft nur die gerechnet, bei denen die Erwählung durch Berufung und Rechtfertigung schon offenbar geworden ist. Aber auch nur die Erwählten gehören zum Volk Gottes. — Der Zweck aber, weshalb diese Erörterungen hierhergestellt sind, tritt klar in folgendem Satze heraus: Cum autem ecclesia sit populus electorum dei, fieri non potest ut qui vere eius sunt membra tandem pereant, aut malo exitio perdantur (S. 73). „Die Erwählungsidee ist konstituierend für den Kirchenbegriff. Der Wert des Glaubens an die Kirche wird durch sie festgestellt, indem sich als Inhalt dieses Glaubens die Überzeugung, des Heils nie verlustig zu gehen, ergibt", so sagt Max Scheibe mit Recht (C. Prädestinationslehre, Halle 1897 S. 9). Darum führt auch Calvin weiterhin aus, daß Gott und Christus, den Erwählten für die Sicherheit ihres Heils einstünden (S. 73). Und da es auch nie eine Zeit gegeben hat und nie eine geben wird, wo Gott nicht seine Kirche auf der Erde hat (S. 74), so ist auch das, was zuletzt das Bekenntnis zum Glauben an die Kirche enthalten soll, und ihm die Bedeutung für uns gibt, möglich, daß wir nämlich im Vertrauen auf die göttliche Güte gewiß sind, daß auch wir zur Kirche gehören, und erwarten, daß wir mit den anderen Erwählten Gottes, mit denen wir berufen und schon zum Teil gerechtfertigt sind, völlig gerechtfertigt und geheiligt werden. Ohne diesen persönlichen Glauben aber ist, wie Calvin etwas weiter unten (S. 74/75) nochmals betont, der Glaube an die allgemeine Kirche ganz nutzlos.

In das Geheimnis Gottes in bezug auf die Frage, wer denn erwählt und wer verstoßen sei, sollen wir nicht eindringen wollen. Das ist für unseren Glauben nicht nötig. Der stützt sich allein

auf die Verheißung, daß Gottes Kind sei, wer seinen Sohn angenommen hat (S. 74).

Auch die Schlüsselgewalt (S. 75), die Christus den Dienern seines Wortes übergeben hat, bedeutet nicht, daß wir bei den einzelnen erkennen könnten, wer zur Kirche gehöre und wer nicht. Sondern sie verspricht nur, daß von dem Hören und gläubigen Annehmen des Evangeliums hier auf Erden das Urteil Gottes im Himmel abhängen werde.

Nun aber greift Calvin auf die Bemerkung (S. 73) zurück, daß die Schrift in Anpassung an unser Verständnis nur die Berufenen und zum Teil Gerechtfertigten als Erwählte bezeichne. Da eine Glaubensgewißheit über die Erwählung der einzelnen nicht möglich ist, so hat das Liebesurteil einzusetzen. In ihm müssen uns alle die als Erwählte und Glieder der Kirche gelten, die erstens durch Bekenntnis des Glaubens, zweitens durch das Beispiel ihres Lebens und drittens durch die Teilnahme an den Sakramenten mit uns denselben Gott und Christus bekennen. Gewisse Unvollkommenheiten ihres sittlichen Lebens, sofern sie sich nur nicht darin gefallen, können das nicht hindern. Denn die Schrift hat uns diese Erkennungszeichen der (wahren) Kirche Gottes gegeben (S. 75). — Alle aber, die mit uns nicht denselben Glauben teilen oder trotz des Bekenntnisses ihres Mundes durch ihre Werke das Gegenteil beweisen, geben sich dadurch als solche zu erkennen, die gegenwärtig nicht Glieder der Kirche sind. — Da soll nun die Exkommunikation von der Gemeinschaft der Gläubigen alle abscheiden, die den Glauben an Christus nur vorspiegeln, aber durch ihr leichtfertiges Leben und Sündigen der Kirche ein Ärgernis geben und also unwürdig sind, mit Christi Namen sich zu schmücken. Drei Abzielungen hat die Exkommunikation: 1. sie soll hindern, daß Gottes Ehre verletzt werde; 2. sie soll verhüten, daß das schlechte Beispiel verderblich wirke, 3. sie soll durch Scham zur Besinnung und Reue führen (S. 76). — Bezeichnend ist, daß die Ehre Gottes voransteht! Die anderen Gesichtspunkte sind von pädagogischem Interesse eingegeben.

Was bedeutet aber die Exkommunikation? Man darf an dem Ausgeschlossenen nicht verzweifeln (S. 76/77). Er könnte ja doch zu den Erwählten gehören, und die Erfahrung zeigt uns, daß oft ganz Fernstehende der Kirche zugesellt werden. Worauf es für uns in der Gemeinschaft mit den anderen ankommt, ist, daß wir in gegenseitiger Aufrichtigkeit voneinander möglichst gut denken.

So dürfen wir auch bei den Exkommunizierten die Person selbst nicht verwerfen, nur ihre von Gottes Gesetz verurteilten Werke. Zwar verbietet es die Kirchenzucht mit jenen vertrauten Umgang zu pflegen. Aber auf alle Weise müssen wir doch, durch Ermahnungen und Belehrungen, durch Milde und Güte und durch unsere Gebete sie zu besserem Leben zu bekehren suchen, damit sie sich der Gemeinschaft und Einheit der Kirche zugesellen. Das gilt überhaupt von allen Feinden der wahren Religion. Daß man mit äußerem Zwang gegen sie vorgeht, ist gar nicht zu billigen (S. 77). — Diese Ausführungen sind besonders zu beachten, gerade auch dem Verfahren gegenüber, das Calvin selbst später einschlug.

Wenn man also bei den Einzelnen nicht bestimmt feststellen kann, ob sie zur Kirche gehören, so ist das doch sicher, daß überall, wo Gottes Wort mit Ernst gepredigt und gehört wird, wo die Sakramente nach Christi Einsetzung verwaltet werden, etwas von Gottes Kirche sei; denn seine Verheißung kann nicht trügen. Gewissere Kenntnis von der Kirche gibt es hier nicht. Auch hier muß der Glaube einsetzen. Denn was man nicht sieht, das glauben wir ja eben im Vertrauen auf die Verheißung Gottes. Wenn wir also die Kirche glauben, so sagen wir damit zugleich, daß sie nicht eine res carnalis sei, quae sensibus nostris subiici, aut certo spatio circumscribi, aut in sede aliqua figi debeat (S. 77).

Im Bekenntnis zur communio sanctorum sagen wir unseren Glauben dazu aus, daß in der allgemeinen Kirche unter allen Erwählten gegenseitige Gemeinschaft und Teilnahme an allen Gütern herrsche, ohne daß dadurch Verschiedenheiten der Gaben und besonderer Besitz ausgeschlossen wäre. Vielmehr jeder hat seine besonderen Gaben und Aufgaben; aber alle haben in gegenseitiger Liebe teil an dem, was ein Glied hat, weil sie zu e i n e m Körper gehören. Haec est ecclesia catholica, corpus Christi mysticum (S. 78). Also soll die Formel communio sanctorum als nähere Bestimmung zu ecclesia erklären, wie beschaffen wir die Kirche glauben.

Auf Vergebung der Sünde aber bezieht sich unser Glaube, weil uns, die wir Glieder des ecclesiae corpus sind, Sündenvergebung zuteil wird, die sonst nirgends und auf keine Weise zu finden ist (S. 78). Aber auch die Kirche selbst ruht eben auf der Vergebung der Sünde als auf ihrem Fundament. Denn durch die Vergebung der Sünde kommen wir zu Gott, und wird er uns

geneigt; sie öffnet also auch allein für uns den Eingang in die Kirche; sie hält und schützt uns in ihr.

Damit schließen die Ausführungen über die Kirche ab. Die Erläuterungen der beiden letzten Begriffe des Symbols: Auferstehung des Fleisches und Ewiges Leben, berücksichtigen nicht unmittelbar die Kirche. Doch bevor wir uns über die Bedeutung des bisher Analysierten Rechenschaft geben, wollen wir noch auf die späteren, mit unserem Thema in Verbindung stehenden Bemerkungen der Institutio von 1536 einen Blick werfen.

Bei der Besprechung des Abendmahles sagt Calvin wieder, daß die Christen ein Leib seien (S. 126). Überall fällt das Gewicht auf die Verbindung der Kirche mit Christus, im Anschluß an Eph. 5 wird bei der Zurückweisung des Ehesakramentes der römischen Kirche die Kirche als Braut Christi bezeichnet (S. 193 f., vergl. S. 110, 214). Sie heißt auch Reich Christi (S. 204). Sie wird weiterhin als die Trägerin all der großen Verheißungen Gottes betrachtet (S. 181, 214 f.).

Aber in diesen späteren Ausführungen findet sich niemals mehr die Kirche als der universus praedestinatorum numerus bestimmt. Vielmehr tritt jetzt der Begriff der Gläubigen in den Vordergrund,[1] d. h. die Kirche wird jetzt betrachtet unter der dem menschlichen Verstande angepaßten Form der Schriftaussagen. Auch wird nun häufiger der Plural gebraucht und also auch die Einzelgemeinde als Kirche bezeichnet. (Vergl. S. 185, 225, 227 singulae ecclesiae. S. 163 ut in singulis locis aut provinciis constitui ecclesiae possunt.) Jetzt hören wir Calvin sprechen von der ecclesia orientalis und occidentalis (S. 155, 218), der ecclesia constantinopolitana (S. 155).

Gerade in der Verschiebung der Betrachtungsweise kommt die Eigenart der beiden letzten Kapitel, denen diese Darlegungen angehören, zum Ausdruck. Sie ist dadurch bewirkt, daß neben der ideellen Bestimmung der Kirche als Gesamtzahl der Prädestinierten jetzt die äußere sichtbare Seite der Kirche mehr hervortritt. Gegen einzelne Ordnungen der römischen Kirche richtet sich hier Calvin. Aber er argumentiert selbst auch von der äußerlich sichtbaren Kirche aus, für die er rechte Ordnungen ebenso und mehr als für jede menschliche Gemeinschaft als nötig erkennt (S. 225, vergl. S. 87). Die gesetzlichen Ordnungen nennt daher

1) S. 135 fidelium ecclesia (S. 208, 214), S. 139 coetus fidelium (S. 226). S. 163 coetus fidelis populi.

Calvin wohl gar die Nerven der Kirche (S. 225). So mußte er eben hier gerade auf die äußere Seite der Kirche eingehen. Dadurch wird die grundlegende Bedeutung der früheren Ausführungen nicht aufgehoben.

Zunächst wendet Calvin sich gegen die Usurpation der Herrschaft in der Kirche durch den römischen Klerus, die ihren deutlichen Ausdruck in dem falschen Sakrament des ordo gefunden hat. Die Kirche muß Christi Reich bleiben (S. 204). — Wohl hat dieser, wie Calvin schon bei Besprechung des Bußsakramentes (S. 126) ausführt, seiner Kirche die Schlüsselgewalt übergeben, aber diese ist mehr ein D i e n s t als eine Gewalt; denn nicht den Menschen, sondern seinem Worte hat Christus sie bestimmt. Die Exkommunikation aber steht nach Mt. 18 der Kirche zu (S. 163); und als solche bezeichnet Christus nicht pauculos tonsos, rasos, linigeros, sed coetum fidelis populi in nomine suo coactum. — Der Name Kleriker (S. 181) nimmt schon fälschlich für einen Teil in Anspruch, was dem Ganzen gehört; denn die ganze Kirche ist Christo zum Eigentum übergeben, der ganzen Kirche gilt das Wort aus 1. Petr. 2. So will Calvin auch beide, Bischöfe wie Priester, nur Diener der Kirche nennen (S. 185). Andere Diener der Kirche aber anzuerkennen als Prediger des Wortes Gottes, ist gegen die Wahrheit der Schrift (S. 186).

Eigentlich sollten diese nun gewählt werden von der Gemeinde unter ratendem und leitendem Beistand guter Bischöfe aus der Nähe.[1] Dafür führt Calvin auch das Beispiel des Cyprian an. Ob aber in einer Zusammenkunft der ganzen Kirche oder nur durch Abstimmung weniger Beauftragter oder schließlich auch durch die Obrigkeit die Bischöfe gewählt werden sollen, dafür kann nach Calvin kein bestimmtes Gesetz aufgestellt werden. Das muß sich nach den jeweiligen Verhältnissen richten (S. 187). Calvin selbst ist dem allgemeinen Stimmrecht dabei eben nicht zugeneigt; es halte zu schwer, so viele Köpfe gut unter einen Hut zu bringen. Daher sagt er schließlich, ihm scheine es gut, wenn man vel magistratum, vel senatum, vel seniores mit der Wahl beauftrage unter Hinzuziehung von einigen Bischöfen. Calvin ist in dieser Frage recht weitherzig; den Fürsten und freien Städten überläßt er die

1) Vergl. S. 187 atque ita quidem factum oportuit, si ecclesias stare incolumes voluissent, penes quos rerum arbitrium erat, ut ecclesia quae de eligendo ministro deliberatura erat, antequam in consilium ivisset, advocasset e vicina unum aut duos episcopos, cum quibus agitasset, quis potissimum assumendus fuisset.

Entscheidung je nach den Verhältnissen (S. 188). Er gibt sogar zu, daß selbst die verkehrte Praxis der römischen Kirche seinerzeit ein wahres Heilmittel gewesen sein könnte (S. 187 f.). — Zu beachten ist jedenfalls, daß Calvin nicht von vornherein eine Mitwirkung der staatlichen Behörde bei der Pfarrwahl ausschließt. Wer hier mit den seniores gemeint ist, wird nicht klar. Doch ist es wahrscheinlich, daß diese Bemerkung auf die Ältesteneinrichtung Oekolampads in Basel geht, in dessen Nähe ja gerade diese Abschnitte der Institutio vollendet wurden.

Über die Bedeutung des Pastorenamtes handelt Calvin eingehender bei der Besprechung der potestas ecclesiastica. Diese ist nicht etwa ohne Bedeutung, ist aber zur Auferbauung, nicht zur Zerstörung gegeben. Wer sie verwaltet, darf sich deshalb nicht höher schätzen als andere. Denn er ist nur ein Diener Christi. Die Macht und Würde, die in der Schrift den Trägern des Amtes beigelegt wird, kommt nicht ihrer Person zu, sondern allein ihrem Dienst, allein dem Worte (S. 205 f., vergl. 208 f.). Deshalb ist auch zurückzuweisen, was die Römischen lehren, daß die Kirche Glaubensartikel aufstellen könne, also in ihrem Ansehen der Schrift gleich stehe, daß nur der ein Christ sein könne, der alle ihre Glaubenssätze annehme (S. 209 f.). Auch das ist verkehrt, daß die Konzile als Repräsentationen der Kirche nicht irren könnten (S. 210 f.). Das allein ist für die Gültigkeit ihrer Beschlüsse entscheidend, ob sie dem Worte Gottes entsprechen (S. 212); denn Christus übt seine Königsherrschaft nur durch sein Wort aus (S. 215). Wo man darüber hinausgeht, da ist eben die Kirche nicht (S. 212). — All die reichen Versprechungen aber richten sich nicht nur auf die Kirche im ganzen, so daß man sie nur durch diese erhalten könnte, sondern sie sind vor allem den einzelnen Gläubigen bestimmt, so daß direkt die Verbindung der einzelnen mit Gott hergestellt ist (S. 213). Christus allein ist der Lehrer der Kirche (S. 215 f.).

Nur kurz wollen wir einige Hauptgedanken über das Verhältnis der weltlichen Macht zur Kirche erwähnen. Christi geistliches Reich und die bürgerliche Ordnung sind ganz verschiedene Dinge (S. 228). Aber solange wir sterbliche Menschen sind, dürfen sie auch nicht als miteinander in absolutem Widerspruch stehend aufgefaßt werden (S. 229). Vielmehr ist auch das eine Aufgabe der Obrigkeit, dafür zu sorgen, daß unter ihr kein Götzendienst, keine Verletzung und Schmähung des Namens Gottes stattfinde (S. 230).

Auch in der glänzend geschriebenen epistola nuncupatoria an Franz I. von Frankreich finden sich einige Bemerkungen über die Kirche. Wenn von Calvins Gegnern ihm entgegengehalten wird (O. C. 1 S. 14), daß nach seiner Auffassung es doch in den letztvergangenen Jahrhunderten keine Kirche habe geben können, so weist Calvin das zurück und stellt dem den Glaubenssatz entgegen, daß, solange Christus herrscht, auch seine Kirche leben werde (S. 20). Zu dieser Kirche gehört auch er und seine Glaubensgenossen. Vorzüglich klar tritt hier auch hervor, daß gerade in der Anschauung von der Kirche ein Hauptstreitpunkt mit der Kirche Roms lag. In his cardinibus, so sagt Calvin, controversia nostra vertitur: primum, quod ecclesiae formam semper apparere et spectabilem esse contendunt, deinde quod formam ipsam in sede romanae ecclesiae et praesulum ordine constituunt. Dem setzt Calvin entgegen: et ecclesiam nulla apparente forma constare posse, nec formam externo illo splendore, quem stulte admirantur, sed longe alia nota contineri, nempe: pura verbi dei praedicatione et legitima sacramentorum administratione (S. 20 f.). Auch die zweiten Gegner Calvins, die Wiedertäufer oder, wie er sie nennt, Katabaptisten, werden hier angeführt (S. 23 f.). Sie sind ihm mit ihren Ideen und Streitereien das Unkraut, das Satan unter den Weizen sät.

Vergegenwärtigen wir uns die ganzen Aussagen der Institutio von 1536, so sehen wir, wie Calvin noch verhältnismäßig in einheitlicher Frontstellung kämpft. Durch seine Gegner ist seine Position stark bestimmt. Diese aber sind hier wesentlich die Römischen. Wohl hat er auch schon seine Anschauung im Gegensatz zu den Anabaptisten aufgestellt. Gegen ihren Spiritualismus und Subjektivismus richten sich die Feststellungen, daß jetzt die Kirche noch nicht heilig sein könne, ferner die Ausführungen darüber, daß in der Kirche auch Ordnungen nötig seien, zumal das Amt des Minister verbi, und weiter die Bemerkungen gegen die Verachtung der Obrigkeit und äußerlichen Herrschaft. Aber das ist eigentlich nur durch die Verleumdungen veranlaßt, daß die französischen Protestanten Schwärmer seien; durchschlagend für seine Darlegungen ist nur die Stellung gegen Rom. Auch steht Calvin noch nicht in den Kämpfen des praktischen Kirchendienstes und verteidigt also nicht nach den verschiedensten Richtungen hin die bestehende Ordnung der evangelischen Kirchengemeinschaft. Durch all diese Momente bedingt, wird seine Darlegung hier, zumal im

dritten Kapitel, wo er noch ungestörter ist, denn nachher, innerlich und geschlossen.

Von hier aus ist es zu verstehen, daß die Kirche hier vor allem als die Schar der Prädestinierten betrachtet wird, als die innerliche nur mit den Augen des Glaubens erfaßbare Gemeinschaft. So ist die Bedeutung der Kirche eine große, sie ist eben das einheitliche heilige Corpus Christi. Darum muß auch Gott in Christus allein ihr Herrscher sein. Gerade diese Verbindung mit Christus ist stark betont. Wenn daher A. Lang (Reform. Kirchenz. 1899) auch in seiner Besprechung von Riecker, Grundsätze reformirter Kirchenverfassung. Leipzig 1899, damit recht hat, daß noch nicht die ausgesprochene Christokratie mit ihrer äußeren Durchführung hier gefordert werde, so ist doch zu beachten, daß in dem eben hervorgehobenen Zug wenigstens eine direkte Anbahnung der späteren Weiterbildung vorhanden ist. — Im Blick auf die Glieder bezeichnet die Kirche am besten der Ausdruck numerus praedestinatorum. Das gemeinschaftliche Moment, das auch durch die attributive Auffassung der communicatio sanctorum aufgenommen wird, kommt hier stärker als später zum Ausdruck. Wenn nach Calvin der einzelne Prädestinierte zur persönlichen Heilsgewißheit gelangen kann, dann ist er ja letztlich nicht durch irgend etwas, auch nicht durch eine anstaltliche Kirche von seinem Gott getrennt. Wenn aber so auch, wie wir schon oben mit M. Scheibe sagten, der Prädestinationsgedanke für Calvins Lehre von der Kirche konstituierend ist, so ist doch zu beachten, daß er für Calvin nicht die Bedeutung der Gnadenmittel, eben als Mittel nach Gottes Willen, herabsetzt, und daß er auch durchaus nicht den Versuch überflüssig macht, mit Ermahnung und Belehrung, Milde und Gebet die Irrenden auf den rechten Weg zu bringen. Alles durchdringend ist der Prädestinationsgedanke auch hier nicht. Die religiöse Abzielung desselben aber, die Heilsgewißheit in Gott zu verankern, ist klar zu erkennen.

Also als Glaubensobjekt, nicht wie später als externum medium salutis, wird jetzt noch die Kirche von Calvin behandelt. Er scheidet auch gar nicht zwischen einer unsichtbaren und einer sichtbaren Kirche, so sehr ist ihm zunächst das innere geistliche Wesen die Hauptsache. — Den Menschen warnt er, vorwitzig zu weit in Gottes Geheimnisse eindringen zu wollen. Doch stellt er eine Anpassung der Schrift an unser menschliches Verständnis fest. Und dem entsprechend gibt auch er für den Glauben und das

Liebesurteil Zeichen des Vorhandenseins der Kirche an: Wort und Sakrament. Das Fehlen der Kirchenzucht unter diesen notae ist um so bemerkenswerter, weil er vom Einzelnen auch jetzt schon Bewährung in einem guten Leben fordert, wenn anders er für ein Glied der Kirche gehalten werden soll.

Nachdem er so das Wesen der Kirche und ihre Erkennbarkeit auf dem Glauben gegründet hat, schließt er durch seine Bestimmung der Exkommunikation menschliche Tyrannei aus.

Das müssen wir wohl sagen, daß es Calvin gelungen ist, der katholischen Kirche gegenüber seinen Standpunkt herauszuarbeiten und sich sowie seinen Glaubensgenossen die Gliedschaft an der Kirche Christi sicher zu stellen.

Doch wie steht es nun mit der sichtbaren Erscheinung der Kirche? Daß auch diese ihre Bedeutung hat, drückt allein schon die Forderung der Exkommunikation aus. Auch sahen wir ja schon, daß sie in den späteren Kapiteln ganz entschieden in den Vordergrund tritt. Hat er sie in ihrer Bedeutung nun recht gewürdigt? hat er die Verbindung von dem innerlichen, geistlichen Wesen der Kirche zu ihrer äußeren Erscheinung recht hergestellt? Beides erscheint wohl angebahnt und ermöglicht; der erste Punkt zum Beispiel in der Forderung, daß auch in der äußeren Erscheinung nicht Gottes Ehre verletzt werde; der zweite in mannigfacher Beziehung, besonders durch die recht verstandenen notae des Wortes und der Sakramente. Aber deutlich herausgearbeitet sind sie nicht.

Auf eine weitere Wertung der einzelnen Aussagen dieser Kapitel wollen wir uns hier nicht einlassen. Soweit sie nicht schon erfolgt ist, wird sie später ihren Platz erhalten. Nur auf eins soll noch kurz hingewiesen werden. Bemerkenswert ist, daß Calvin auch jetzt schon, das Recht und die Pflicht der Obrigkeit vertritt, für rechte Gottesverehrung zu sorgen. Also nicht erst, als die Obrigkeit für ihn günstig gesinnt war, sondern auch als er selbst unter den Folgen des Grundsatzes zu leiden hatte, sein Vaterland verlassen mußte, trat er für ihn ein.

2. Kapitel.

Untersuchungen der dogmenhistorischen Zusammenhänge.

a) Stellung zum katholischen Kirchenbegriff.

Im vorigen wurde schon gesagt, daß Calvins Lehre von der Kirche im wesentlichen gegen den katholischen Kirchenbegriff

ausgearbeitet wurde. Wenn wir nun dazu übergehen wollen, die Stellung von Calvins Lehre nach der Institutio von 1536 in der Dogmengeschichte zu untersuchen, wird es gut sein, diesen Gegensatz klarer zu erfassen. Dazu wollen wir uns kurz die Entstehung und den Bestand des katholischen Kirchenbegriffes vergegenwärtigen.

Holtzmann (Neutestamentliche Theologie II, 280) meint schon in den Pastoralbriefen die ganze Katholizität eben auch beim Kirchenbegriff finden zu können. Ansätze dazu mögen vorhanden sein. Aber die gefährliche Betonung des Anstaltlichen, Äußeren bei der Kirche, die dann schließlich dazu führte, daß nach der offiziellen Lehre wenigstens die Kirche mit all ihrem äußerlichen Apparat sich zwischen Gott und die Seele drängt, hat sich doch erst in der weiteren geschichtlichen Entwicklung herausgebildet.[1] Sehr bald freilich wird die reine Lehre als konstituierend für die Kirche gefordert; und als Träger derselben werden die Inhaber der Ämter hervorgehoben. Das verengert sich allmählich dahin, daß die Träger des von den Aposteln eingesetzten Episkopates die Wahrheit verbürgen. Doch findet man in der nachapostolischen Zeit noch nicht ein derartiges Zurückdrängen der Gemeinde, daß die Kirche als eine hierarchische bezeichnet werden könnte. Die Einheit beruht noch auf dem einen waltenden Geist und dem einen Bekenntnis. Darin aber, daß Glaubensregel, bischöfliches Amt und Kanon immer fester als Kriterium zur Beurteilung der Kirche aufgestellt werden, wird die eine Kirche des Herrn eine empirisch abgrenzbare Größe. Indem nun an sie das Heil gebunden wird, wird sie zur Heilsanstalt. Zugleich aber versteht man die Kirche immer noch als das heilige Gottesvolk, das von Befleckung rein erhalten werden muß. — Aber indem nun einerseits die Zucht sich immer mehr lockert und andererseits der Gnosis gegenüber immer mehr das Episkopat und besonders die Apostolizität betont wird, geht die Entwicklung hin zu Cyprian, bei dem der große Umschwung evident ist. Richtig scheint mir Loofs (D. G. S. 209) die Haupteigentümlichkeiten seiner Lehre in folgenden drei Punkten zusammenzufassen. 1. Die empirische katholische Kirche ist die eine

1) Vergl. zu der folgenden kurzen Entwicklung die Dogmengeschichten von A. Harnack, F. Loofs, R. Seeberg. Ferner Ad. Krauss, Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche. Gotha 1876. — R. Seeberg, Studien usw. — W. Hoenig, Der katholische und der protestantische Kirchenbegriff in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Berlin 1894. Auch den Art. „Kirche", in P. R. E. 3. Aufl. von Köstlin.

unumgängliche Heilsanstalt, deren Segnungen, damit dem Urteil Gottes nicht vorgegriffen werde, auch den lapsis nicht vorenthalten werden dürfen. 2. Als Heilsanstalt ruht die Kirche auf dem Episkopat, den Bischöfen als der Apostel Nachfolgern; an sie hat der Laie sich anzuschließen. 3. Auf der Einheit des Episkopats beruht die Einheit der Kirche. — Hierin ist die entscheidende Wendung zum Katholizismus hin vollzogen. Die Kirche ist nicht mehr das an Christus glaubende heilige Volk Gottes. Sondern sie ist die Menge derjenigen, die den Bischöfen gehorchen, und zwar nicht mehr deshalb, weil diese die Wahrheit verbürgen, sondern weil sie von Gott zu Vorgesetzten der Gemeinde geordnet sind. Ihre Gesamtheit hat die Kirche zu leiten. Die Heiligkeit der Kirche beruht nicht mehr auf den Einzelnen, sondern auf ihren Institutionen. Diese ganze Wandlung im Begriff der Kirche von der Gemeinschaft des Heils hin zu der äußerlichen Heilsanstalt ist tief begründet in einer Änderung der ganzen religiösen oder doch wenigstens theologischen Anschauungen. Das Evangelium wird als neues Gesetz verstanden, der Glaube als Fürwahrhalten. Die Gnade ist nicht mehr die Gesinnung Gottes gegen die Menschen, sondern sie ist zu einer magischen Einwirkung Gottes geworden, die als solche für den Einzelnen durch die hierarchische Kirche vermittelt werden muß. Die Sakramente erhalten eine magische Wirkung, die allein durch das äußerlich formgerechte Geschehen hervorgerufen wird. Und indem sich der katholische Priester- und Opferbegriff hiermit verbindet und teils auch schon hierin sich auswirkt, wird der Charakter dieser altkatholischen Kirche noch klarer herausgearbeitet.

Doch laufen neben dieser Entwicklung noch andere Strömungen her. Augustin (vergl. H. Reuter, Augustinische Studien. Gotha 1887) war es, der „das Gesamterbe der bisherigen Entwicklung in sich aufnahm", nicht ohne daß es zu inneren Widersprüchen kam. Am schärfsten zeigt sich dieses innere Auseinanderfallen in der Fassung der Kirche einerseits als des numerus praedestinatorum, andererseits als der äußerlichen empirischen, katholischen Kirche. In der ersten prägt sich seine neuplatonische Gottesidee, mehr aber sein eigenes inneres Glaubensleben aus, nach dem das Heil nur auf Gott gegründet sein konnte. Daß die Kirche himmlisch sei, uranfänglich, die Gemeinschaft der an Christus Glaubenden, unter der Wirkung seines Todes Stehenden, das sind die Hauptzüge dieser Seite, in der Augustin sich über den

vulgären Katholizismus erhebt. Doch da er kein äußeres Kriterium für die Feststellung dieser Kirche hat, auch kein inneres für den Einzelnen, ob er selbst zu ihr gehöre, so kann neben dieser Auffassung der Kirche die andere ruhig bestehen bleiben und praktisch das Übergewicht erhalten. Hiernach gehören zu ihr alle, die von der hierarchischen Kirche umfaßt sind, auch die mali; demgemäß ist der Glaube für ihn hier nur Autoritätsglaube. Das Prädikat der Katholizität faßt er in zweierlei Bedeutungen. Den Donatisten gegenüber verweist er auf die weite Ausdehnung der „katholischen" Kirche. Sonst aber sieht er wohl auch in dem „katholisch" einen Hinweis auf den Liebesgeist und erlangt damit eine Begründung der Notwendigkeit des zweiten Kirchenbegriffes auch neben dem ersten. So kann auch ein praedestinatus außerhalb der Kirche sein Heil nicht erlangen. — An jener ersten innerlichen Gedankenreihe fanden die gegen das offizielle Kirchentum opponierenden Elemente bis in die Reformationszeit hinein willkommene Belege für ihre Aufstellungen. An die zweite Auffassung der Kirche aber mußte die nächste weitere Bildung anknüpfen, da sie selbst ja bei Augustin die Ausbildung der herrschenden Vorstellung war. Die anderen Gedanken wurden zwar auch in der katholischen Kirche nie ganz vergessen, aber sie übten keinerlei Wirkung aus. Bis zum Ende des dreizehnten Jahrhunderts läßt sich eine ausgebildete Lehre von der Kirche nicht verfolgen. Das ist charakteristisch: eine Lehre von der Kirche war nicht nötig. Die Kirche selbst mit ihrer Macht ist die Grundlage des ganzen Systems. Nach zwei Seiten aber geschah dann noch im Mittelalter die weitere Bildung wenn nicht der Lehre so doch des die Lehre bestimmenden Zustandes der Kirche. Zunächst wurde wieder stärker, als es bei Augustin geschah, die Hierarchie betont. Die Kirche wurde identifiziert mit dem Klerus, an dessen Spitze immer mehr der Papst gestellt wurde. So sah man allmählich im Bekenntnis zur Suprematie des einen Papstes die Einheit der Kirche gewährleistet. Thomas ist es besonders, der die hierarchischen Ansprüche zu Glaubensartikeln stempelt. Zwar kämpften noch im Reformationszeitalter und weiterhin Episkopalismus und Kurialismus; aber diese Frage war für die Beurteilung des Wesens der Kirche von minderer Bedeutung und fällt schon mehr unter die zweite Entwicklungsreihe: die weitere Durchbildung der juristischen Seite der Kirche. Durch all das wurde die äußere Kirche so stark betont, daß es dann richtig katholisch dem Protestantismus

gegenüber von Bellarmin als ein spezifischer Vorzug der römischen Kirche gepriesen werden konnte, daß sie nur eine sichtbare Kirche kenne, eine Gemeinschaft von Menschen, die so sichtbar sei wie die römische Volksgemeinde, wie das Königreich Frankreich oder die Republik Venedig.

Gegen diese Veräußerlichung der Kirche und die damit zusammenhängende Tyrannisierung der Gewissen wandten sich alle Reformatoren und, wie wir schon sahen, auch Calvin. Er hebt das innerliche in Gott ruhende Wesen der Kirche hervor. Wenn die römische Kirche mit all ihrem äußeren Betriebe sich als notwendige Heilsanstalt zwischen Gott und den Menschen drängt, so macht dagegen Calvin den einzelnen frei, stellt ihm den freien Zugang zu Gott wieder her, gibt ihm das allgemeine Priestertum zurück, vor allem den Glauben, der persönliches Vertrauen und Heilsgewißheit ist, nicht Fürwahrhalten auf irgend eine äußerliche Autorität hin. So bringt er dem dinglichen Anstaltscharakter der römischen Kirche gegenüber ihr primäres Wesen als persönliche Gemeinschaft zu seinem Recht. Der geforderten Autorität der Kirche stellt er die Autorität Gottes in seinem Wort gegenüber, der Anmaßung der Herrschaft in der Kirche durch die Menschen die unbedingte Herrschaft Gottes und Christi. Während jene die wunderbare Bedeutung der Kirche dahin verlegt, daß sie die Verwalterin der magisch wirkenden Sakramente sei, führt Calvin sie auf den lebendigen Gott selbst zurück, auf Christus, der als der Erhöhte mit ihr in inniger, mystischer Gemeinschaft steht. — Wenn so Calvin gegen die katholische Lehre ankämpft, ist damit nicht ausgeschlossen, daß er vieles auch noch von ihr übernimmt. Er will ja sich selbst und seinen Glaubensgenossen die Gliedschaft an der ecclesia catholica wahren. Er betont ihre hohe Bedeutung, ihr Begründetsein in göttlicher Stiftung, ihre Notwendigkeit, ihre Einheit, Allgemeinheit, Heiligkeit, fordert Ordnung und Zucht in ihr, stellt sie über den Staat, dem er die Aufgabe zuweist, ihr zu dienen. In all dem bleibt er der Form nach auf dem Boden der katholischen Lehre; inhaltlich aber, das sahen wir schon, bestimmt er die Begriffe und Gedanken anders. Doch überhaupt ist nicht, wie es oft geschieht, alles, was die katholische Kirche besitzt, gleich als unchristlich zu betrachten. Jedenfalls wenn E. Troeltsch gerade auch im „Supranaturalismus der Kirchenstiftung" (Kultur der Gegenw. I, 4 S. 253 ff.) eine innere Verwandtschaft der Reformation mit dem Mittelalter feststellen zu müssen glaubt, so scheint er mir darin nicht gerade das Wesent-

liche des katholischen Kirchenbegriffes aufgestellt zu haben. Das ist vielmehr etwas allgemein Christliches. Darum kann der Satz: „Die Reformation ist wesentlich ein Bruch mit dem katholischen Kirchenbegriff" (Hoenig a. a. O. S. 43), doch seine, wenn auch einseitig formulierte Richtigkeit haben.

b) Verhältnis zur mittelalterlichen Opposition.

Welcher Art ist nun das Verhältnis dieses Bruches mit der katholischen Lehre, wie er sich uns bei Calvin zeigt, zu der Opposition, wie sie aus dem Schoß der römischen Kirche selbst erstanden ist? Der bedeutendste Geist unter den sogen. Vorreformatoren ist der Engländer Wiclif. Sich in seinem Kampf gegen die machtvolle Hierarchie und die begüterten Mönche selbst auf Sätze des Thomas von Aquino stützend, wurde er doch zuletzt zum Bruch mit dem Papsttum getrieben. Dabei ging er soweit, daß er erklärte, die römische Kirche könne in Glaubensartikeln irren, und schon die formale Autorität der Schrift allein behauptete. Auch er weist im Gegensatz zu der menschlichen Herrschaft in der römischen Kirche darauf hin, daß in der wahren Kirche Christus allein Herrscher sei. Aber wenn er so, wie Loofs sagt, auch schon die Negationen des Protestantismus antizipiert hat, so finden sich doch die Positionen bei ihm nicht. Heilsgewißheit kennt er nur in seltenen Fällen; Glaube und Evangelium sind bei ihm noch ganz katholisch bestimmt. So kann er eigentlich auch nicht vom katholischen Kirchenbegriff loskommen. Nun ist auch Wiclif für die Reformatoren direkt kaum von Bedeutung gewesen. Ich habe ihn bei Calvin nur einmal und in ganz anderem Zusammenhang zitiert gefunden (O. C. 6 S. 350). Er hat auf die Reformation wesentlich durch Vermittlung von Hus eingewirkt. Dieser war freilich nur ein „konservativer Wiclifit" (Loofs a. a. O. S. 654); aber weil gerade seine Anschauung von der Kirche den Reformatoren bekannt geworden ist, soll er hier berücksichtigt werden. Auch er wurde durch seinen Gegensatz zur Hierarchie im Anschluß an Wiclif zu Aussagen über die Kirche geführt, die denen Luthers so ähnlich klingen, daß selbst dieser erstaunt war, hier seine eigene Ansicht wiederzufinden, als er im Oktober 1519 Hus' Traktat de ecclesia erhielt. Diese scheinbar enge Verwandtschaft zeigt sich z. B. auch darin, daß ihm die empirische Kirchengemeinschaft nur darum

1) A. Ritschl, Über die Begriffe sichtb. und unsichtb. Kirche S. 345 f. — J. Gottschick, Hus', Luthers und Zwinglis Lehre von der Kirche. Zeitschrift f. Kirchengesch. 1886 S. 345 ff.

Kirche ist, weil sie die Mittel handhabt, durch welche die Prädestination an den Einzelnen wirksam wird, die Sakramente und insbesondere das Gesetz Christi. Aber hierin liegt zugleich der große Unterschied den Reformatoren gegenüber verborgen, der ihn auf der Stufe der römischen Kirche stehend zeigt. Das Evangelium ist ihm wie den Scholastikern die nova lex. Die Sakramente sind ihm in ihrer magischen Wirkung gebunden an den katholischen Priester. Darum fordert auch er Unterordnung unter die hierarchische Kirche. Den gegenwärtigen Klerus greift er nur wegen seiner Verderbtheit an. Hus hat wesentlich nur die falsche Schätzung der kirchlichen Rechtsordnung zerstört. Daß es nicht nötig ist, wegen ähnlicher Negationen bei einem Reformator direkte oder indirekte Abhängigkeit zu postulieren, zeigt das Beispiel Luthers. Die Ähnlichkeit erklärt sich ungezwungen aus der Gleichheit der Stellung einer verrotteten Hierarchie gegenüber. Bei Calvin findet sich auch nur dreimal Hus erwähnt, und zwar stets mit Hinblick auf die römische Gewalttat, der er zum Opfer fiel. (O. C. 5, 494. 503; 7, 287.)

Es seien hier noch einige Bemerkungen besprochen, die R. Scholz in einem Aufsatz: „Marsilius von Padua und die Idee der Demokratie" (Zeitschr. f. Politik I, 1 1907) über das Verhältnis der Gedanken des Marsilius zu denen Calvins macht. Jener unterwarf nach ihm die geistliche und die weltliche Gewalt der Autorität des Volkes. Dann sagt Scholz S. 90 „der souveräne Wille der Gemeinde entscheidet bei (Calvin), wie bei Marsilius über alle Angelegenheiten der Kirche". — „Alle Geistlichen sind Diener der Gemeinde, des Volkes." Das ist unrichtig. Calvin vertritt nicht die Souveränität des Volkes, der Gemeinde in der Kirche, sondern die Souveränität Gottes, Christi. Gewiß betont Calvin auch der Anmaßung des katholischen Klerus gegenüber das Recht der Gemeinde. Und es wäre nicht ausgeschlossen, daß Calvin Gedanken des Marsilius aus dessen gerade in den zwanziger Jahren in Frankreich verlegten Werken oder auch indirekt aufgenommen hätte. Aber zunächst erklärt sich sein Hervorheben der Gemeinde besser und einfacher aus seiner ganzen Situation und aus der durch Luthers Vermittlung ihm aufgegangenen Forderung des allgemeinen Priestertums. Vor allem aber wird man sich hüten müssen, den oben angedeuteten und z. B. auch in der Stellung der ministri verbi divini durchgeführten Unterschied von Calvins Gedanken den allgemein demokratischen gegenüber zu verwischen.

c) Verhältnis zu den Humanisten.

Über der sicher vorliegenden Verbindung mit Augustin dürfen wir nicht vergessen, daß Calvin auch ein Humanist war, freilich sicher in manchem anders gefärbt als Erasmus, der Verehrer des Hieronymus. Aber achten wir nun besonders auf die Möglichkeit, daß Calvins Lehre von der Kirche durch Erasmus beeinflußt sei, so ist zunächst festzustellen, daß des letzteren Anschauung hier sehr unklar, seine Stellung gebrochen ist.[1] Das eine Mal äußert er sich in recht demokratischer Weise über die Kirche: nicht die Priester, die Hierarchie, sondern das Christenvolk sind die Kirche (vergl. Erasmi epistolae. Lugduni Batavorum 1706 I S. 395 C.). Das andere Mal erhebt er die Hierarchie, vor allem das Papsttum in den Himmel. Bald stellt er als höchste Autorität die Bibel hin, will unter den Satzungen der Kirche eine Verschiedenheit statuieren und sagt sogar, daß die Kirche hier und da irren könne; bald fordert er wieder Unterwerfung unter die Autorität der Kirche, des Papstes (vergl. a. a. O. I S. 487 C.). Eine Reform der Kirche will er jedenfalls nur mit Hilfe des Papstes. Nun ist es natürlich nicht ausgeschlossen, daß Erasmus hier in gewisser Weise auf Calvin eingewirkt habe. Sicher ist das durch seinen Ruf: zurück zu Christus! ad fontes! geschehen. Aber das ist doch überhaupt nur die allgemeine Einwirkung des Humanismus auf die Reformation. Dahingegen ist Erasmus durch einen tiefen Graben von dem reformatorischen Verständnis des Heils und des Glaubens getrennt. Wernle sagt: „Paulus war für Erasmus eine verschlossene Welt." — Darnach wäre es verkehrt, wenn wir an diesem Punkt, in der Lehre von der Kirche, eine Einwirkung des Erasmus bei Calvin feststellen wollten, wenn sich die Form der Lehre auch aus dem Einfluß derjenigen erklären läßt, die zu der entscheidenden Wandlung in Calvins Leben und Gedanken mitgewirkt haben. Das gilt zumal auch deswegen, weil vor dem entscheidenden Eingriff in Calvins Leben uns eine Abweichung von der katholischen Lehre nicht bekannt ist.

Dasselbe würde bei Le Fèvre d'Etaples in Betracht kommen. Es ließe sich natürlich denken, „daß für die Art wie sich bei Calvin die evangelischen Überzeugungen gehalten, die Fabersche Richtung von Einfluß war." (Scheibe a. a. O. S. 123.) Aber zunächst

1) Vergl. Stichart, Erasmus von Rotterdam. Seine Stellung zu der Kirche und zu den kirchlichen Bewegungen seiner Zeit. Leipzig 1870. — P. Wernle, Die Renaissance des Christentums im 16. Jahrh. Tübingen 1904.

habe ich bei einer Durchsicht des Faberschen Kommentars zu den Paulinen von 1512, der doch am meisten unter seinen Schriften reformatorische Gesinnung verrät,[1] nichts gefunden, was einen Gedanken Calvins in seiner Lehre von der Kirche bestimmt haben könnte; es sei denn, daß man solches in der Bezeichnung der Kirche als der Braut Christi und der Begründung der Einheit der Kirche durch die Einheit des Leibes Christi (S. 125 b) sehen wollte, zwei Gedanken, die sich aber ohne Schwierigkeit bei Calvin aus seiner Abhängigkeit von der Schrift erklären lassen. Vielmehr will es mir an einzelnen Stellen scheinen, als ob bei Le Fèvre Gedanken vorlägen, die gar nicht auf Calvins Anschauung hinführten. Z. B. zu Eph. 4, 11 f. (S. 168 b): mirabilis et diligibilis corporis Christi (ut sic dicam) aedificatrix et architectrix charitas non nostra sed dei, non reflexa sed directa. Jedenfalls war Le Fèvre in den zwanziger Jahren und den folgenden, während deren eine Einwirkung auf Calvin hätte stattfinden können, in seinen Äußerungen zurückhaltend geworden. In seinem Kreise aber wurden die Schriften Luthers, Melanchthons, Butzers gelesen.

d) Verhältnis zu den anderen Reformatoren.

Das führt uns von selbst dazu, die Wurzeln auch von Calvins Lehre von der Kirche bei den deutschen Reformatoren zu suchen.

Zunächst gilt es da, auf die Verbindung mit Luther zu achten. — Sahen wir bisher, wie in der katholischen Kirche immer mehr das ursprüngliche Verhältnis zwischen Gott und dem einzelnen Menschen durch das Dazwischendrängen der Kirche verschoben wurde, wie stark dabei allmählich das Gewicht auf die äußerliche, rechtlich verfaßte Kirche gelegt wird, so tritt in der Reformation unter Luthers Führung die Loslösung von dieser Knechtschaft und die grundlegende Selbständigmachung des Einzelnen in seinem Verhältnis zu Gott ein.[2] Bei Luther vor allem ist das allmähliche Erwachsen eines neuen Kirchenbegriffes aus seiner Erkenntnis des

1) Doumergue I, S. 81 sagt von ihm: en un sens, ce livre peut être appelé: le premier livre protestant. Zurückhaltender sieht Herminjard I S. 239 in ihm nur le prélude bien imparfait de „la manifestation de l'Evangile".

2) Außer der schon angeführten Literatur vergl. A. Ritschl, Entstehung der lutherischen Kirche. Zeitschr. f. K.-G. 1877 und Begründung des Kirchenrechts im evang. Begriff von der Kirche. Zeitschrift für Kirchenrecht 1869. — A. Krauss a. a. O. — F. Sieffert a. a. O. — E. Rietschel, Luthers Anschauung von der Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit der Kirche, St. u. Kr. 1900. — P. Drews, Luthers Stellung z. Landeskirchentum. Zeitschrift f. Theol. u. K. 1908. — R. Sohm, Kirchenrecht I, 1892. — J. Köstlin, Luthers Theologie. 2. Aufl. Stuttgart 1901.

Heils und des Glaubens zu verstehen. Der ihm aufgedrängte Kampf gegen die römische Hierarchie ließ ihn dann zu größerer Klarheit kommen. Was er der katholischen Lehre gegenüber als entscheidend erkennt, vereinigt sich darin, daß ihm die äußerlich verfaßte Kirche nicht die unbedingte Heilsanstalt ist. Ihm ist die Kirche vielmehr zunächst das Volk der Gotteskinder, die im evangelischen Sinn Gläubigen, auch wohl die universitas praedestinatorum, eine Gemeinschaft zunächst, ohne daß der anstaltliche Charakter ganz abgestoßen wäre. Er kennt im eigentlichen Sinn nur die eine Kirche, die sowohl sichtbar ist (doch den Ausdruck hat er gar nicht!) als unsichtbar. Unsichtbar, weil sie und die sie begründende innere Wirkung der Gnadenmittel nur für den Glauben erkennbar ist; aber doch zugleich sichtbar, weil die Betätigung ihrer geistlichen Gemeinschaft, in der eben ihr Wesen besteht, an die äußeren Gnadenmittel, Wort und Sakrament gebunden ist. Aber auch so ist sie nur für den Gläubigen sichtbar. Wort und Sakrament sind daher die notae der wahren Kirche. Indem nun Luther dem Ritus der Sakramente eine eigene Bedeutung verlieh, die freilich nur den Gläubigen zum Heil gereicht; indem er sie wesentlich nicht als Bekenntnisakte der Gemeinde, sondern als eine Spende von Gott durch den Verwalter derselben betrachtete, lag die später verderblich gewordene Gefahr vor, daß durch die Betonung des Amtsbegriffs wieder das anstaltliche Moment in der Auffassung der Kirche das Übergewicht gewann. — Zur wahren Kirche gehören nach Luther nicht die mali. Sie sind nur Glieder der äußeren Christenheit, die aber Luther eigentlich nicht Kirche nennen will. Es ist in der Tat zunächst nur der von Ritschl als der dogmatische bezeichnete Begriff der Kirche, was für ihn Kirche ist, und dazu der ethische, sofern unter ihm verstanden wird, daß die Gläubigen untereinander in Liebe verbunden sich gegenseitig dienen. Diese Kirche will er auch äußerlich darzustellen versuchen. Erst als seine Hoffnung auf die Fürsten und die Obrigkeiten, die als wahre Christen die Kirche recht einzurichten unternehmen sollten, zu schanden geworden war, und ebenso auch die Hoffnung auf die Gemeinden selbst, erst da gab er dies Streben auf und suchte nun durch Fürstengewalt wenigstens eine erziehende Staatskirche durchzusetzen. Die äußere Einrichtung derselben überläßt er ganz den Fürsten, die von Gott gesetzt sind, das Äußere zu ordnen. In den gleichen Bahnen geht Melanchthon in den Schriften, die bis zur Institutio von 1536 auf Calvin wirksam werden konnten.

Wenn wir uns nun wieder der dargestellten Lehre Calvins erinnern, so wird uns sogleich die große Verwandtschaft mit Luther entgegentreten. Auch Calvin kennt nur eine Kirche. Diese ist, was er den Römischen gegenüber als den Angelpunkt ihres Zwistes bezeichnet, eine unsichtbare, geistliche Gemeinschaft. Sie ist ihm die Gemeinschaft der Gläubigen gerade auch im evangelischen Sinne. Und wenn Calvin die Kirche als die Schar der Prädestinierten zu bezeichnen liebt, so ist der Ausdruck auch Luther nicht fremd. Auch für Calvin ist diese unsichtbare Kirche zugleich sichtbar, sofern eben ihre notae die rechte Verwaltung des Wortes Gottes und der Sakramente sind. Und auch nur dem Glauben ist sie sichtbar. Wie Luther, so legt auch Calvin auf das Wort und seine Verkündigung ein besonderes Gewicht, wie jener, so hält auch er keine priesterliche Vermittlung für nötig, sieht vielmehr in jedem Christen einen Priester, der frei vor Gottes Angesicht treten kann. Wie jener, zumal in den ersten Jahren des Kampfes, will er von der Gemeinde aus die Kirche aufbauen, fordert ebenso wie jener zu dessen Durchführung rechte Zucht.

Freilich bemerken wir dabei auch sogleich, daß der Jüngere manche von den ursprünglichen Positionen des älteren Meisters festgehalten hat, die dieser später anderen gegenüber zurücktreten ließ. Es ist so, wie E. F. K. Müller in seiner Symbolik sagt, daß Calvin (und nach ihm die Reformierten überhaupt!) einige ursprünglich reformatorische Gedanken Luthers rettete, die bei diesem selbst später gefährdet wurden und bei den Lutheranern dann teilweise ganz verloren gingen. Das ist vor allem bei der Auffassung der Kirche als Gemeinschaft und als Gemeinde der Gläubigen der Fall. Wir wiesen schon darauf hin, wie diese bei Luther anderen Gedanken gegenüber zurücktrat. Bei Melanchthon und den Lutheranern ist sie dann durch das Verständnis der Kirche als schola und die Betonung des Amtes ganz in den Hintergrund gedrängt worden. Das machte sich auch darin geltend, daß Luther und die Lutheraner darauf verzichteten, von der Gemeinde aus die Kirche zur Darstellung zu bringen, und auch gerade als die heilige, sie durch von der Gemeinde geübte Sittenzucht zu erhalten.

Der starken Abhängigkeit von Luther gegenüber, auch in dem Festhalten an ursprünglichen Gedanken desselben, muß doch die Eigenart in Calvins Lehre wohl beachtet werden. Er stellt doch enger, als Luther es tut, die Kirche in Verbindung mit der Prädestination. Bei Luther findet dieser Gedanke sich hier nur vor-

übergehend, nicht in so gewichtiger Ausführung als bei Calvin. Und wenn wir vorhin auch schon das Moment, das am meisten die Prädestinationslehre Calvins bedingt, nannten: die Sicherung des Heils, so glaube ich doch nicht fehl zu gehen, wenn ich in dieser starken Betonung des alleinigen Wirkens Gottes bei der Bestimmung derer, die zur Kirche gehören, noch einen spezifischen Zug der Frömmigkeit Calvins wirksam finde: seine Beugung vor der Ehre Gottes. Sie tritt uns ja auch sonst oft genug entgegen. Auch wenn der Obrigkeit neben anderen Aufgaben die zugeschrieben wird, dafür zu sorgen, daß Gott recht verehrt werde, zeigt sich derselbe Zug. In Verbindung damit steht dann die stärkere Forderung eines sittlich guten Lebens bei den Gliedern der Kirche und die Hervorhebung der Autorität der Schrift bei der Ordnung der Gemeinde, nur daß er sich nicht scheut, hier je nach den Verhältnissen auch Abänderungen gutzuheißen.

Wie erklären sich diese Abweichungen von Luther? Könnte darin sich etwa der Einfluß der anderen Reformatoren zeigen? Als erster käme da Zwingli in Betracht. Seine Anschauung von der Kirche nun ist einerseits in sich nicht völlig einheitlich, andererseits aber auch nicht sich gleichbleibend (vergl. A. Baur, Zwinglis Theol. 2. Bd., Halle 1885 und 1889. — R. Stähelin, Huldreich Zwingli. Basel 1895 und 1897). In der früheren Fassung, ebenso wie in der späteren findet sich bei ihm eine dreifache Anwendung des Begriffes „Kirche", nur daß sie später in eine andere Stellung zueinander gebracht werden. Obenan steht ihm die Kirche als Gegenstand des Glaubens, die Gemeinde der Prädestinierten. Das Wesen der Kirche in dieser ersten Fassung ist ihm Versammlung; in ihrer Gesamtheit ist sie unsichtbar. Konstitutiv für diese Kirche ist das Wort Gottes. Die Sakramente sind ihm nur Darstellungen der Reinheit der Gemeinde. Aber auch das Wort wirkt nach ihm nur als „inneres Wort".[1] — Als eine zweite Seite von Zwinglis Kirchenbegriff tritt uns dann entgegen die einzelne „Kilchhöre", die auch den Bann zu üben von Christo Vollmacht hat. Diese „Kilchhören" stehen nach der älteren Auffassung nicht neben der wahren Kirche, sondern sind Glieder derselben. — Die dritte Seite des Kirchenbegriffes ist die, nach der sie die Gesamtheit derer ist,

1) Doch vergl. Gottschick a. a. O. S. 582 f. In gewisser Beziehung ist aber sicherlich Seebergs Vorwurf a. a. O. S. 83 f. berechtigt, auch ebenso, daß C. v. Kügelgen, Ethik Zwinglis S. 98 bei Zwingli einen stark spiritualisierenden Zug findet.

die sich zu Christo bekennen. Diese letztere empirische Kirche ist als solche nicht Gegenstand des Glaubens. — In späteren Jahren veranlaßten Zwingli äußere Verhältnisse zu einer Änderung, wodurch die zweite Fassung des Kirchenbegriffes eine andere Stellung erhielt und als Teilbegriff unter die dritte rückte. Zur Wertung von Zwinglis Lehre sei nur noch erwähnt, daß sich hier wirklich die beiden Hauptseiten des Kirchenbegriffes, die Kirche als Gemeinschaft und die Kirche als Anstalt, voneinander gelöst haben. Dadurch aber hat er zwar die systematische Einheitlichkeit nicht gefördert, indessen dafür das katholisierende Moment in Luthers Sakramentslehre vermieden. Auch darf der Unterschied von Luther nicht zu groß gefaßt werden; er beruht zum größten Teil nur auf abweichenden Formulierungen (vergl. Gottschick S. 616 und Loofs S. 806). — Achten wir nun auf das Verhältnis der Lehre Calvins zu der Zwinglis, so ist zunächst zu sagen, daß da, wo Luther und Zwingli zusammengehen, für Calvin die Abhängigkeit von Luther näher liegt. Es ist überhaupt recht unsicher, ob Calvin den Züricher Reformator im Jahre 1535 schon näher kannte. Sicher ist, daß dieser niemals besonders hoch in seiner Achtung gestanden hat. Das hat ihn ja mehr denn einmal den deutschen Schweizern verdächtig gemacht (vergl. Hundeshagen, Konflikte S. 321). Schon deswegen ist es nicht wahrscheinlich, daß bei dem einzigen Punkte, in dem man eine Abhängigkeit Calvins von Zwingli vermuten könnte, bei der stärkeren Hervorhebung der Prädestinationslehre, wirklich dieser Einfluß wirksam ist. Das könnte höchstens wohl indirekt durch Martin Butzer geschehen sein.

Bevor wir aber auf diesen eingehen, wollen wir noch einen Blick auf Oekolampad in Basel werfen. Wir wiesen schon oben auf den Punkt hin, der da besonders zu beachten ist. Oekolampad[1] hatte schon Sittenzucht und zwar unter Heranziehung von Laienältesten eingeführt. Eine volle Durchführung seiner Grundsätze wurde freilich auch in Basel selbst unmöglich gemacht durch den heftigen Widerspruch der Berner und Züricher auf dem Tage zu Aarau 1530, besonders gegen die Forderung der Scheidung von weltlicher und geistlicher Gewalt, vor allen bei der Kirchenzucht. Es wäre nicht unmöglich, daß in diesen Punkten eine Beeinflußung

1) Vergl. Herzog, Leben Oekol.'s. Basel 1843. — Th. Burkhardt, Über Oekol.'s. Person und Wirksamkeit. Theol. Zeitschr. a. d. Schweiz 1893 S. 27 ff, 81 ff.

Calvins stattgefunden hätte, während er in Basel im Bezirk der direkten Nachwirkungen des Reformators sich befand.

Doch müssen wir noch vor allem überlegen, ob nicht von Butzer aus direktere Abhängigkeit sich nachweisen läßt. Dieser hat jedenfalls neben Luther auf die theologischen Anfänge Calvins am meisten eingewirkt (vergl. Usteri, Calvins Sakraments- und Tauflehre. St. und Kr. 1884. — R. Seeberg, D. G. — Anrich, Die Straßburger Reformation nach ihrer religiösen Eigenart und ihre Bedeutung für den Gesamtprotestantismus. Christl. Welt 1905). A. Lang hat in seiner Arbeit über den „Evangelienkommentar Butzers und die Grundzüge seiner Theologie", Leipzig 1900, durch seine gründliche Untersuchung der Gedanken Butzers die Vorarbeit für eine nähere Bestimmung dieses Verhältnisses und zugleich sehr wertvolle Hinweise gegeben. Für uns ist hier seine Bemerkung (S. 47) sehr wichtig: „Calvin hat jedenfalls, als er in der Institutio von 1536 das damals noch kleine und für ungelehrte Leute bestimmte Handbuch christlicher Lehre entwarf, den Evangelienkommentar reichlich benutzt, während dagegen eine Einwirkung der anderen Kommentare — mag er sie damals auch schon gekannt haben — an keiner Stelle mit Sicherheit zu erkennen ist." Vergleichen wir nun Butzers Lehre von der Kirche in ihrer früheren im Evangelienkommentar vorliegenden Gestalt (A. Lang a. a. O. S. 176 ff.), so zeigen sich doch auch manche bedeutsame Differenzen. Die wichtigste ist die starke Spiritualisierung der Kirche bei Butzer, die in der Konsequenz ihn z. B. dazu führt zu erklären, daß eine gültige Berufung ins Predigeramt nur von Gott, nicht von einer menschlichen Behörde oder Gemeinschaft geschehen könne. Wir haben bei Calvin festgestellt, daß nach ihm Gott gerade durch die menschlichen Vermittlungen die Diener an seinem Wort beruft. Derselbe Zug zeigt sich auch an anderen Punkten, so wenn Butzer in der Kirche das gemeinschaftliche so stark betont, daß er darüber das anstaltliche Moment ganz vernachlässigt. Dies geschieht durch eine subjektivistische Hervorhebung der Definition der Kirche als numerus electorum, wodurch bedingt wird, daß nach ihm die Sakramente ebensowenig wie die äußere Wortverkündigung den Bestand der wahren Kirche verbürgen. Bei Calvin fanden wir auch die Kirche als Anstalt wohl gewürdigt und die Gefahr, die für einen einheitlichen Begriff von der Kirche in einer einseitigen Betonung der Erwählung liegt, war vermieden, eben durch die Anerkennung von Wort und

Sakramenten als notae der wahren Kirche. — Aber eben hierin schon erkennen wir auch die Verwandtschaft der Auffassung beider Männer. Bei Calvin sahen wir ja auch, daß der Gedanke der Gemeinschaft ihm für die Kirche sehr wichtig war. Wenn nun „diese Geistes- und Liebesgemeinschaft der Erwählten untereinander und unter ihrem Haupte Christus ein Lieblingsgedanke Butzers ist, den er sehr oft berührt, und bei dem er stets mit seinem Herzen verweilt" (Lang a. a. O. S. 177), so ist es wohl wahrscheinlich, daß von ihm auch auf Calvin die Erkenntnis der Wichtigkeit dieses Gedankens übergegangen ist. Noch sicherer ist das für die bedeutsame Stellung der Prädestination in Calvins Lehre von der Kirche, die wir ja eben auch bei Butzer finden. Hier ist der Einfluß des Straßburgers deshalb so einleuchtend, weil, worauf Scheibe und A. Lang schon hingewiesen haben, gerade auch in der besonderen Art der Prädestinationslehre bei Calvin eine Verwandtschaft mit Butzers Gedanken vorliegt.

Mit diesen Punkten ist die Verwandtschaft der beiden Lehrarten noch nicht abgeschlossen. Auch der bei Calvin freilich jetzt erst angebahnte und erst später fruchtbar gemachte Gedanke der Christokratie findet sich bei Butzer, und vor allem dann auch die nachdrückliche Forderung rechter Zucht in der Kirche. Von letzterem gerade kann A. Lang sagen (S. 185 f.): „damit ist prinzipiell die Notwendigkeit, die Aufgabe und das Ziel der Kirchenzucht in einer Weise festgestellt, der Calvin später nicht allzuviel Neues hinzuzufügen brauchte".

Doch zeigt sich gerade in dem Neuen wieder die Eigenart Calvins. Zu den zwei Gründen, die Butzer für die Notwendigkeit der Exkommunikation angibt: 1. daß die Sünder dadurch zur Scham geführt, und 2. daß die anderen vor der Verderbnis bewahrt werden sollten, fügt Calvin einen dritten und bezeichnenderweise an erster Stelle hinzu, daß Gottes Ehre gewahrt werden müsse. Die Reflexion auf die Ehre Gottes finden wir freilich auch bei Butzer (Lang a. a. O. S. 198). Aber zu beachten ist doch sicherlich, daß Calvin diesen Gesichtspunkt auch hier und gleich so stark betont. Das weist uns darauf hin, daß wir doch nicht unterlassen dürfen, für die theologische Eigenart Calvins auch auf unserem Gebiete die bestimmte Färbung seiner Frömmigkeit zu beachten, die durch die Besonderheit ihrer Begründung, seiner Bekehrung, hervorgerufen worden ist. Als der Lebendige war Gott ihm persönlich bedeutsam geworden, dessen durch die Gnade in Christo

bestimmter Herrschaft es sich zu unterwerfen gelte. Deshalb entbrannte er von Eifer, der Ehre Gottes zu dienen. Der Blick auf sie mußte auch seine Theologie bestimmen. Auf diesem Boden konnten auch manche Gedanken wachsen, sei es nun, daß sie hier selbständig entstanden oder, von außen hereingetragen, Wurzel fassen konnten. Das wird sich oft nicht entscheiden lassen. Ich möchte hierher vor allem folgende Gedankenkomplexe rechnen: Autorität der Schrift auch für die Gestaltung der äußeren Kirche; Forderung der Christokratie; prinzipielle Trennung von geistlicher und weltlicher Macht besonders bei der Ausübung der Zucht. Für alle diese Punkte werden sich Vorbereitungen bei anderen Theologen nachweisen lassen, aber ich glaube, es hieße das persönliche Moment unterschätzen, wenn wir, zumal bei solch bedeutendem Geiste wie Calvin, alles aus historischen Verbindungen erklären wollten.

Ich fasse also das Ergebnis der bisherigen Untersuchung zusammen: Calvins Lehre von der Kirche, so wie sie uns in der ersten Ausgabe seiner Institutio entgegentritt, schließt sich hauptsächlich Luthers Auffassung an. Außerdem macht sich besonders der Einfluß Martin Butzers geltend. Das Ganze aber erhält seine bestimmte Färbung durch die Eigenart der Frömmigkeit Calvins.

3. Kapitel:

Die Zeit der ersten praktischen Anwendung.

a) Praktische Tätigkeit.

In der Institutio von 1536 sehen wir Calvins Lehre von der Kirche vor uns, wie sie sich ihm aus seinen Studien und seiner inneren Frömmigkeit gestaltet hatte, ohne daß er dabei durch weitgehende Erfahrung auf dem Gebiete des kirchlichen Lebens geleitet worden wäre. Fast möchte man sich wundern, daß in ihr überhaupt schon so viel von der äußeren Gestaltung der Kirche geredet wird. Bald aber sollte Calvin Gelegenheit finden, in der Härte des Lebens seine Grundsätze zu erproben und weiterzubilden. Es muß interessant sein festzustellen, wie er sich da verhalten hat, er, der harte, rücksichtslose Mann, wie er so gern geschildert wird, den „keine irdische Gewalt — zu einem Akkord mit den irdischen Verhältnissen zu bewegen“ vermochte (Hundeshagen, Konflikte S. 51). Es wird zu untersuchen sein, ob etwa seine Lehre von der Kirche durch die Einwirkungen des praktischen Lebens Modifikationen erfahren hat.

Wie waren die Verhältnisse in Genf, als er dorthin kam.[1] Durch Farel war die Reformation zum Siege gekommen. Farel selbst hat ziemlich ausschließlich auf die Vernichtung des Papismus und auf innere Auferbauung der Gemeinde hingearbeitet. Die Organisation des Kirchenwesens war inzwischen vom Staat allein in die Hand genommen worden. Der Beschluß der allgemeinen Bürgerversammlung vom 21. Mai 1536 hatte die neue Kirche zur Staatskirche erhoben und den Katholizismus aus Genf ausgeschlossen (vergl. Ratsprotokoll O. C. 21 S. 201). Der Rat nahm die Rechte des alten Kirchenregiments an sich und sorgte für die Durchführung der Beschlüsse der allgemeinen Bürgerversammlung. Die kirchliche Gerichtsbarkeit und die Verwaltung der kirchlichen Güter nahm er in die Hand. Er setzte die neuen Prediger ein. Er vertrieb die Anhänger der alten Kirche, ging gegen den Aberglauben, gegen die Messen vor. Es ist klar wohin diese Entwicklung gehen mußte. Sie führte zu dem Zustand, wie wir ihn in den evangelischen Städten der deutschen Schweiz finden: zur vollständigen Abhängigkeit der Kirche vom Staate.

Es scheint, als ob Farel, solange er allein stand, nichts gegen ein solches Resultat einzuwenden hatte.[2] Ihm lag vor allem an einer klaren Scheidung von der Verderbnis der römischen Kirche. Hierin stimmte Calvin ganz mit ihm überein. Aber er hatte seine Gedanken über die Kirche selbst weiter ausgebaut. Zu diesen wollten die Zustände in Genf durchaus nicht passen.

Ihm erschien es vor allem nötig, daß die rechte Kirche nicht Gott, ihrem Herrn, Unehre bereite. Ihm war es immer ein Greuel, wenn man durch Berufung auf die evangelische Freiheit sittliche

1) Vergl. C. A. Cornelius, Historische Arbeiten vornehmlich zur Reformationszeit. Leipzig 1899. — Choisy a. a. O. S. 11. — A. Roget, histoire du peuple de Gen. depuis la reforme jusqu'à l'Escalade. Gen. 1870—1885.

2) Daß Farel auf Calvins Lehre von der Kirche einen Einfluß ausgeübt habe, ist uns sehr unwahrscheinlich. Ich konnte nur Farels sommaire von 1534 einsehen. Da ist aber die Lehre von der Kirche in einem ganz von Calvin abweichenden Tenor gehalten; die unsichtbare Kirche, die aber so nicht genannt wird, tritt allein hervor. Klarheit herrscht nicht. Calvins Entwicklung in seiner Lehre von der Kirche nach seinem Bekanntwerden mit Farel hat gerade in entgegengesetzter Richtung stattgefunden. Daß Farel in seinem sommaire auch das Pastorenamt behandelt, kann unmöglich von Einfluß auf Calvin gewesen sein. Farel denkt bei seinen Ausführungen hierüber nicht an eine bestimmte Organisation. — Die Bedeutung Christi wird von Farel für die Kirche sehr betont, doch findet sich bei ihm nicht die spätere eigenartige Ausgestaltung der Christokratie wie bei Butzer und Calvin. Auch hier ist keine Verbindung herzustellen.

Ausschweifung decken wollte. Daß die Kirche, soweit sie in Erscheinung tritt, auch die grundlegend in Christus erworbene und von ihm immer mehr bewirkte Heiligkeit möglichst zur Darstellung bringe, das war praktisch für ihn ein Hauptziel. Dem aber entsprachen die Verhältnisse in Genf gar nicht. Selbst Kampschulte muß zugeben, Calvin habe wohl ein Recht gehabt, hier auf Sittenzucht besonders zu dringen. Außerdem konnte auch die ganze Richtung, welche die Organisation der Kirche bisher in Genf eingeschlagen hatte, Calvin durchaus nicht gefallen. Er konnte nicht so ruhig wie Farel dem zusehen, wie die weltliche Obrigkeit die Kirche ganz unter ihre Gewalt brachte. Gerade auch darin mußte Gottes Ehre gewahrt werden, daß in der Kirche nicht menschliche Interessen die Oberhand gewinnen. Wenn daher Calvin auch dem Staate das Recht und die Pflicht gab, die Ausübung der Religion zu überwachen, so mußte ihm doch die Cäsareopapie, wie sie tatsächlich in Genf herrschte, zuwider sein. — Es ist vorauszusehen, daß es gerade an diesen beiden Punkten zu erbittertem Kampf kommen mußte.

Zunächst freilich hielt sich Calvin zurück.[1] Das Haupt der Kirche blieb Farel. Am 10. November 1536 legte dieser eine Kirchenordnung vor, die uns nicht erhalten ist. Daran schlossen sich weitere Verhandlungen, bei denen nun auch Calvin mitwirkte. Gerade darin, daß die Geistlichen sich in ihrer Tätigkeit nicht auf die Predigt beschränkt wissen wollten, sondern sich auch darüber hinaus verantwortlich fühlten, erkennen wir Calvins Geist (O. C. 5 S. 319). Ein Punkt war es vor allem, an dem Calvin Anstoß nahm: die Entweihung des Herrenmahls. Er selbst schreibt davon in der ein Jahr später erschienenen Vorrede zur lateinischen Ausgabe des Katechismus von 1538: si quando autem alias nos anxios habebat haec sollicitudo, tum vero acerrime urebat ac discruciabat, quoties distribuenda erat domini coena (O. C. 5 S. 319). So sind denn auch die ganz unter Calvins Einfluß stehenden Artikel, welche die Geistlichen am 16. Januar 1537 im Rat vorlegten, eigentlich eine neue Abendmahlsordnung. Nur da kann ja eine gut geordnete und geregelte Kirche sein, wo das Herrenmahl oft und würdig

1) Vergl. G. Weber, Gesch. Darst. d. Calvinismus i. Verhält. z. Staat in Genf u. Frankreich. Heidelberg 1836. — G. Galli, Die lutherisch. und calv. Kirchenstrafen usw. Breslau 1879. — A. Roget a. a. O. — J. Gaberel, hist. de l'Eg. de Gen. Gen. 1858. — E. Bloesch, Gesch. d. schw. ref. K. Bern 1898. — Fleury, hist. de l'ég. de Gen. 1880. 2. Bd.

genossen wird (O. C. 10 S. 5 f.). Mit Berufung auf Gottes Wort stützt er seine Forderung; nach ihm muß man sich ja vor allem richten, als nach der gewissen Regel jeder Regierung und Verwaltung, besonders aber des Kirchenregimentes (S. 7). So sollen also zunächst alle Gemeindeglieder monatlich einmal zum Abendmahl gehen. Um aber zu verhüten, daß das Mahl unwürdig gefeiert werde, ist es nötig, die Kirchenzucht mit der Exkommunikation einzuführen. Denn wichtig ist, daß bei diesem Mahl der Gemeinschaft des Leibes Christi diejenigen ausgeschlossen bleiben, die offen zeigen, daß sie nicht zu Christus gehören; sonst wird Gott entehrt (S. 8). Ohne diese Ordnung kann eine Kirche nicht den rechten Stand einnehmen (S. 10). Sie einzuführen ist Sache der Obrigkeit (S. 8). Sie soll Personen von gutem Lebenswandel und von gutem Zeugnis unter den Gläubigen erwählen, die über die ganze Stadt verteilt auf das Leben der Einzelnen ihr Augenmerk zu richten haben. Dann aber soll man in der Kirche die Entscheidung treffen. Die Exkommunikation ist als eine ausschließlich kirchliche Handlung gedacht.

Wir sehen wie sich hier ganz die Grundsätze der Institutio geltend machen. Gerade im praktischen Leben kommt der spezifische Zug in der Frömmigkeit Calvins, die Betonung der Ehre Gottes, stark zum Ausdruck. Auch bei dem Aufbau der Kirche finden wir die Punkte hervorgehoben, die nach der Institutio als Kennzeichen der Glieder der Kirche von der Schrift aufgestellt sind. Teilnahme an den Sakramenten wird gefordert. Für das zweite Merkmal, das eines ordentlichen Lebenswandels, soll die Kirchenzucht sorgen. Hier werden wir auch bei dem Einzelnen stets an die Institutio erinnert. Das dritte in der Institutio geforderte Zeichen wird nicht vergessen: Das Bekenntnis des Glaubens. Es wird nämlich schließlich auch verlangt, daß alle Bürger ein Bekenntnis ablegen sollen.

Wir sehen hier also gleich zu Anfang einen Versuch Calvins, die Grundsätze seiner Institutio gerade in der Lehre von der Kirche zu verwirklichen. Sofort aber erheben sich die beiden Schwierigkeiten, mit denen wir Calvin weiterhin stets werden ringen sehen: 1. die einzelnen Bürger wollen sich unter die strenge Sittenzucht nicht beugen; 2. der Staat will sich seine durch die erste Reformation gewonnene Macht nicht nehmen lassen. Dieser erste Versuch Calvins scheiterte im wesentlichen.

Nur der Antrag auf Abnahme eines Glaubensbekenntnisses wurde vom Rat angenommen und sogar dahin verschärft, daß von

jedem Einzelnen ein Glaubenseid verlangt werden solle. Nur Schwierigkeiten und Verbitterungen entstanden dadurch.

Erneutes Drängen der Prediger auf Einführen der Kirchenzucht führte schließlich zu einem Resultat, das nicht nach ihren und besonders nicht nach Calvins Wünschen war. Am 27. Juli 1537 faßt der Kleine Rat einen Beschluß, der Anzeige und Bestrafung der Sünder für die weltliche Obrigkeit in Anspruch nimmt. Die Zweihundert bestimmen sogar am 29. Juli, daß den Bezirksvorstehern Auftrag gegeben werden soll, auf ihre Bezirksgenossen zu achten. Sie sollen die Sünder erst allein, dann im Beisein von zwei bis drei anderen ermahnen, dann der Obrigkeit anzeigen, und die Obrigkeit soll nach Befund der Sache bis zur Verbannung schreiten. An Stelle der frommen Männer sind also weltliche Beamte, an Stelle der Exkommunikation die Strafe der Verbannung getreten; nicht Kirchenzucht, sondern Ausdehnung der Polizeigewalt auf die Sünden der Bürger ist der Inhalt des neuen Gesetzes. Das ist sicherlich wenig nach dem Sinne Calvins gewesen, der ja gerade in diesem Punkte die Kirche selbständig wissen wollte. So hören wir ihn denn auch Februar 1538 in einem Briefe an Bullinger hauptsächlich darüber klagen, daß es noch keine Kirchenzucht gäbe, während doch nach seiner Ansicht eine Gewähr dauernden Bestehen der Kirche nur in der Wiederherstellung jener alten, das ist apostolischen Disziplin zu finden ist. — Nicht ebenso wird es Calvin als eine Überschreitung der Befugnisse der weltlichen Gewalt haben erscheinen können, wenn der Staat auch bei Lehrstreitigkeiten für sich die letzte Entscheidung in Anspruch nahm, so z. B. als im März 1537 Anabaptisten nach Genf kamen, die die Schrift besser zu verstehen vorgaben als die Prediger und sich weigerten, mit den anderen zu beten (vergl. Ratsprotokoll vom 18. März 1537). Zwar steht ja nach Calvin die Entscheidung über Wahr und Falsch nur bei der Schrift. In einer Rede, die Calvin auf einem Kolloquium zu Lausanne am 5. Oktober 1536 hält (O. C. 9 S. 877), heißt es so ganz der Institutio entsprechend, daß die Berufung auf die Väter die Autorität der Schrift nicht irgendwie beschränken dürfe. Denn Gott übt seine Herrschaft nur durch sein Wort aus (S. 878). — Aber die Obrigkeit muß doch entscheiden, wann sie eingreifen und jemandem zum Gehorsam gegen die Schrift zwingen muß.

All die Reformen, die ihm für die Kirche nötig erschienen, hätte Calvin gern auf dem Wege gemeinsamen Strebens der auf

einer Synode vereinigten Einzelgemeinden gefördert gesehen. Es ist ganz recht, wenn Cornelius meint, Calvin habe eine „internationale Garantie der evangelischen Einzelkirchen" erstrebt. Leider sollte ihm das nicht gelingen. Vielmehr trug gerade der Zwist mit der Berner Nachbarkirche dazu bei, es zwischen der Genfer Bürgerschaft und den Predigern zum offenen Konflikt zu bringen. — Vergeblich bemühte sich Calvin gerade mit der Berner Kirche zur Einigkeit zu kommen. Nur nach Beratungen miteinander solle man Neuerungen vorbringen, so schreibt er Februar 1537 an einen Prediger zu Bern (O. C. 10 b S. 85. Herminj. 4 S. 187). Auf diese Weise würde Uneinigkeit zwischen den Kirchen zu vermeiden sein. — Aber was er erstrebte, das war Einigkeit im Geist, nicht in Äußerlichkeiten. So kann er am Schluß des Vorwortes des Katechimus von 1538 seinen Amtsbrüdern Frieden anraten und doch zugleich das Drängen auf Gleichheit des Ritus tadeln. Erst recht lehnt Calvin es ab, daß einer seine Formeln in der Kirche anderen tyrannisch aufzwingen könne. Das trat besonders im Streite mit Caroli zutage (vergl. O. C. 10 b S. 119. Herminj. 4 S. 281 ff.). Deshalb lehnt er auch das Athanasianische Symbol ab, weil es von keiner legitima ecclesia approbiert sei (O. C. 10 b S. 84. Herminj. 4 S. 183 ff.).

Wenn wir dies beachten und zugleich, daß den Genfer Predigern ein weiteres Nachgeben dem Staate gegenüber für die Kirche gefährlich erschien, so wird es uns verständlich, wie es überhaupt bei einer verhältnismäßig so unwichtigen Frage wie die der Berner Bräuche zur Katastrophe kommen konnte. Die Genfer und zumal Calvin betonten eben die Freiheit der Einzelgemeinde. Dazu kam noch, daß die weltliche Obrigkeit die Ehre der Kirche verletzte. Und so glaubten nun die Prediger nicht nachgeben zu können. Denn das war es gerade, wofür Calvin besonders besorgt war, daß er nicht die Ehre der Kirche und damit die Gottes preisgäbe. Deshalb forderte er eine Synode der eidgenössischen evangelischen Theologen. Dem Urteil dieser als einer kirchlichen Autorität wollte er sich unterwerfen, nicht dem Eigensinn einer Nachbarkirche oder dem Zwang der weltlichen Obrigkeit.

Da man in Genf den Einspruch der Prediger nicht beachtete, so erklärten Farel und Calvin am 21. April 1538, als das Abendmahl auf Befehl des Rates nach dem neuen Ritus ausgeteilt werden sollte, „sie würden das Abendmahl nicht austeilen und zwar nicht um des Brotes Willen, denn das sei eine gleichgültige Sache,

die in der Freiheit der Kirche stehe, sondern weil sie, solange das Volk nicht besser disponiert sei, das heilige Mysterium profanieren würden" (Ratsprotokoll vom 20. und 21. April O. C. 21). Darüber kam es zum Bruch. Auch in Genf behielten zunächst die kirchenpolitischen Grundsätze, wie sie in der deutschen Schweiz gehandhabt wurden, den Sieg.

Die Vertriebenen suchten auch jetzt durch Vermittlung der übrigen Schweizer Kirchen ihre Wiederherstellung zu erreichen. Die Artikel, die sie als Grundlage einer Verständigung der am 28. April in Zürich zusammentretenden Synode überreichten, betonen, daß die Kirche zuletzt in ihrem Urteil frei bleiben müsse (Herminj. 5 S. 3). Vor allem fordern sie dann, daß für Kirchenzucht gesorgt werde. — Wir sehen also auch hier diese beiden Punkte, Unabhängigkeit der Kirche und Kirchenzucht, zusammen hervortreten. In bezug auf die letztere heißt es: „in dieser Hinsicht beschränken wir uns jetzt auf die allernotwendigsten Forderungen. 1. Einteilung der Stadt in Pfarren. 2. Hinreichende Vermehrung der Zahl der Geistlichen. 3. Wiederherstellung des richtigen Gebrauches der Exkommunikation, in der Weise wie wir es früher angegeben haben, nämlich, daß der Rat für die einzelnen Stadtquartiere tüchtige Männer ernenne, die mit uns gemeinsam diese Sorge übernehmen. 4. Daß bei der Berufung der Diener des Wortes nicht die Handauflegung, welche den Geistlichen zusteht, durch die Obrigkeit beiseite geschoben werde" (vergl. Cornelius a. a. O. S. 182 f.). Auch in diesen Einzelforderungen spiegeln sich klar die beiden oben aufgewiesenen Tendenzen. Beachtenswert ist auch, daß gerade bei der Einführung der Prediger die Kirche Selbständigkeit besitzen soll. — Aber wie vorauszusehen, scheiterten die Verhandlungen. Calvin sollte erst in der kleinen Fremdengemeinde zu Straßburg eine vortreffliche praktische Schule durchmachen, ehe es ihm gelang, auch die Genfer Kirche mehr nach seinem Ideal zu gestalten. Bevor wir zu einer zusammenfassenden Besprechung der eben behandelten Zeit übergehen können, müssen wir noch einiges von bisher nicht behandelten literarischen Dokumenten aus dieser ersten Genfer Zeit nachholen.

b) Literarisches aus jener Zeit.

Wahrscheinlich ins Jahr 1536 (oder 1537) gehören zwei Briefe, die Calvin besonders herausgegeben hat (O. C. 5 S. 239 ff.). Im ersten spricht er sich darüber aus, wie sich ein Christ, der zur

Erkenntnis der Wahrheit des Evangeliums gekommen ist und unter Anhängern der römischen Kirche wohnt, zu verhalten habe. Diejenigen, die zum Dienst am Wort berufen sind, müssen öffentlich laut Zeugnis ablegen (S. 244). Die anderen sollen zwar sich zurückhalten, müssen aber durch ihr ganzes Leben deutlich kundwerden lassen, daß sie Christen sind. So soll jede christliche Familie in sich eine kleine Kirche darstellen (S. 260). In dem zweiten Briefe handelt er davon, ob ein Christ in der priesterlichen Papstkirche ein Amt bekleiden könne. Er betont dabei die hohe Würde des Amtes. Aber auch hier zeigt sich, daß diese Würde nur in der Verwaltung des Wortes liegt (S. 285). Indem er hier Würde, Aufgabe und Verantwortung des minister so sehr hervorhebt, beabsichtigt Calvin den evangelisch gesinnten Bischöfen in Frankreich das Gewissen zu schärfen, daß sie mit der götzendienerischen Papstkirche brechen und ihre ihnen anvertrauten Gemeinden zu Christus führen (S. 295). Das ist unbedingt nötig, da die Gemeinden sich jetzt im Rachen von Wölfen befinden. In der römischen Kirche ist das der größte Schaden, daß man zuläßt, daß das Volk auf alles mögliche sein Vertrauen setze, während dies doch ganz allein auf Christus gerichtet sein muß. Atqui istaec erant prima exordia, quibus ecclesiam inchoare, prima fundamenta, quae ad eam aedificandam iacere debuerant (S. 298). — Diese beiden Briefe geben also Winke für die Stellung des minister sowie für die Beurteilung der römischen Kirche.

Das wichtigste literarische Erzeugnis dieser Jahre ist aber der wohl im letzten Drittel von 1536 verfaßte, Anfang 1537 gedruckte Katechismus.[1] In ihm ist die Stellung der Prädestinationslehre nicht mehr diejenige der Institutio von 1536, sondern die der späteren Auflagen. Also ist die Lehre von der Kirche nicht mehr so eng mit ihr verbunden als früher. Daß dadurch aber nicht ausgeschlossen ist, daß die Prädestination eine wichtige Voraussetzung für die Lehre von der Kirche bleibt, zeigt schon der Umstand, daß sie auch hier in diesem Zusammenhange hervortritt. Der Glaube an die Kirche soll uns das Vertrauen geben, daß alle Erwählten

1) Das seit langem vermißte franz. Original des Katechismus von 1537 wurde durch H. Bordier gefunden und 1877 von Rilliet und Dufour herausgegeben. Von ihnen ist der Text O. C. 22 S. 25 ff. abgedruckt. Dazu gehört im ganzen als ein Auszug das Glaubensbekenntnis O. C. 22 S. 85 ff. Die Herausgeber der Opera glauben (22 S. 13 f.), daß der Grundtext des Bekenntnisses von Farel herrühre. Die lateinischen Texte sind bei beiden Übersetzungen Calvins, die sehr genau gearbeitet sind.

durch das Glaubensband verbunden sind zu einer Kirche und Gemeinschaft, zu einem Volk Gottes, dessen Führer, Herrscher und Haupt Jesus Christus ist. Heilig ist die Kirche, weil alle, die durch Gottes ewige Vorsehung erwählt sind, dazu, daß sie Glieder der Kirche würden, vom Herrn durch die geistliche Wiedergeburt geheiligt sind (S. 57). Der Zusatz la communion des saincts wird ausdrücklich als eine sehr klare Erläuterung dessen bezeichnet, was die Kirche sei. In der Erklärung tritt aber ohne weiteres an seine Stelle einfach der Ausdruck communion des fideles. Das ist bezeichnend dafür, daß es Calvin hierin nicht auf eine Betonung der Heiligkeit, sondern der Gemeinschaft ankommt. Im ganzen sind die Ausführungen dem Sinne nach gleich denen der Institutio von 1536. Deshalb möge hier nur noch erwähnt werden, wie sehr Calvin es betont (S. 70 f.), daß nach Gottes Willen Wort und Sakramente durch die ministeri, durch menschlichen Dienst verwaltet werden müssen. Ceulx qui mesprisent ceste discipline et cest ordre sont iniurieux non seulement aux hommes mais a Dieu, et mesme comme heretiques se retirent de la societe de l'Eglise, laquelle nullement ne peut consister sans tel ministre. Es ist wohl mit Sicherheit anzunehmen, daß diese Hervorhebung der Notwendigkeit des Amtes hier gerade durch die Verhältnisse in Genf bedingt ist, gerade auch durch das oben schon erwähnte Auftreten der Täufer. — Es fällt uns auf, wieviel Material Calvin in diese einfache Darlegung der christlichen Lehre hineingebracht hat, zumal daß die Exkommunikation so ausführlich behandelt wird. Dies wird noch bemerkenswerter, wenn wir darauf achten, wieviel — sicherlich nicht gegen Calvins Willen — in das von den Genfern zu beschwörende Bekenntnis aufgenommen ist.

Fragen wir uns nun, was die Untersuchung der Zeit des ersten Genfer Aufenthalts für die Erkenntnis der Lehre Calvins von der Kirche eingetragen hat, so sind es wesentlich folgende Punkte.

1. Calvin betont den Gemeinschaftscharakter der Kirche. Und zwar ist sie zunächst eine Gemeinschaft des Glaubens. Darum fordert Calvin von jedem Einzelnen das Bekenntnis und ebenso auch gemeinsame Abendmahlsfeier. Dann aber ist die Kirche auch eine Gemeinschaft des sittlichen Lebens. Um dies in möglichster Reinheit zur Durchführung zu bringen, fordert Calvin energisch die Kirchenzucht.

2. Wichtig ist ihm der Gedanke der Einheit für die Kirche. Sie soll aber im Glauben und in der Liebe bestehen, nicht etwa in

äußerer Uniformität. Darum will er einen Zusammenschluß der verschiedenen Einzelkirchen zu einer Synode. Diese hat in Lehrstreitigkeiten nach der Schrift ihr Urteil abzugeben; besonders aber soll sie den Einzelgemeinden bei ihren Kämpfen einen Rückhalt geben. Doch soll nicht eine Gemeinde durch die anderen tyrannisiert werden. Calvin betont die Selbständigkeit der einzelnen Gemeinden den anderen gegenüber. Nur Gott ist unbedingt herrschend, nicht eine menschliche Autorität. Darum begrüßt er es auch in einem Brief an Butzer vom Januar 1538 (O. C. 10 b S. 138 f. Herm. 4 S. 338 ff.) freudig, daß Luther auch sie zu seinem Bekenntnis heranziehen wolle, sagt aber dabei zugleich, daß man in der Kirche nicht allein auf Luther schauen dürfe. — Die Einzelkirche muß innerlich geordnet sein; vor allem hat sie das ministerium verbi nötig. In der Stellung der Träger dieses Amtes tritt auch das anstaltliche Moment in der Kirche hervor.

3. Das wird noch verstärkt durch die Aufgabe, die Calvin dem Staate gegenüber der Kirche zuweist. Die weltliche Behörde hat auch für die Übung der wahren Religion zu sorgen. Darum fordert er, daß der Rat allen Bürgern das Glaubensbekenntnis abnehme, daß er zur Ausübung der Kirchenzucht Deputierte bestimme. Auf diese Weise erhält die zu verwirklichende Kirche starken anstaltlichen Charakter. Jeder Genfer Bürger muß zu ihr gehören. Zugleich erhält das ganze Genfer Gemeinwesen die Färbung der Theokratie, nicht freilich insofern, als ob die Prediger die Herrschaft in Händen haben sollten. Die Theokratie, wie sie Calvin verstand, war die, daß auch die Obrigkeit sich durch Gottes Wort als das oberste Gesetz leiten lasse, ja daß sie mit der ihr verliehenen Macht Gott und seiner Kirche diene. Darauf ging die Obrigkeit von Anfang an grundsätzlich ein. Aber in Wirklichkeit wurde es bald anders. Es ist ja auch zu natürlich, daß sich die Leiter des Staates nicht durch Rücksicht auf Gottes Ehre und Gesetz bestimmen ließen, sondern durch egoistische, rein irdische Interessen. So wurde ihr Herschenwollen für Calvin um so unerträglicher, je mehr sie der dem Staat gestellten Aufgabe gemäß sich anschickten, in alle kirchlichen Verhältnisse entscheidend einzugreifen. Denn hier kreuzte sich ihr Streben mit der Forderung Calvins, daß die Kirche in der Beurteilung dessen, was wider Gottes Ehre sei, frei sein müsse: darum forderte Calvin Selbständigkeit der Kirche der Obrigkeit gegenüber bei der Übung der Kirchenzucht und ebenso bei der entscheidenden Bestimmung derjenigen,

die Gottes Wort auszulegen haben, d. h. bei der Handauflegung zur Einführung in das Predigeramt. Mit beiden Forderungen vermochte er nicht durchzudringen.

Fragen wir uns nun, wie sich das, was wir aus diesen Untersuchungen über Calvins Auffassung von der Kirche in diesen Jahren des ersten Aufenthaltes in Genf erkannt haben, zu seinen Darlegungen in der Institutio von 1536 verhält, so sehen wir zunächst, daß Calvin sein dort aufgestelltes Ideal in die Wirklichkeit umzusetzen suchte. Wir konnten in seiner Praxis kein Abweichen von seiner Theorie feststellen. Notgedrungen muß er freilich Konzessionen machen. Aber gerade der persönlichste Inhalt seiner Lehre, die stete Rücksicht auf die Ehre Gottes, tritt beherrschend auch in seinem Tun hervor. Wenn nun die sichtbare Seite der Kirche hier stark betont wird, so liegt darin nicht etwa eine Änderung seiner Lehre. Denn gleichzeitig finden wir ja dort, wo sich ihm Gelegenheit bot, im Katechismus und Bekenntnis, die Kirche als numerus praedestinatorum in derselben Weise gewürdigt wie früher. Es ist sehr verständlich, daß hier in dem Kampf um die Ausgestaltung der sichtbaren Kirche mehr denn früher das Gewicht auf die äußere Seite der Kirche fällt.

4. Kapitel.

Die Zeit des Aufenthaltes in Deutschland.

Mit einer völlig gescheiterten Hoffnung im Herzen kam Calvin nach Straßburg. Die Zeit seines dortigen Aufenthaltes aber wurde ihm wohl die glücklichste seines Lebens. Hier fand er Gelegenheit zu reichlichem Austausch und freundschaftlichem Verkehr mit den bedeutenden Straßburger Gelehrten. Hier hatte er eine kleine Gemeinde, die er in verhältnismäßig großer Ruhe und Freiheit nach seinem Ideal ausgestalten konnte. Hier fand er auch die von ihm so sehr ersehnte Muße zu wissenschaftlicher Arbeit. Durch die Beteiligung an den Religionsgesprächen zu Frankfurt, Hagenau, Worms und Regensburg weitete sich sein Blick und seine Erfahrung, so daß diese Jahre wirklich sehr fruchtbar für ihn wurden. „Calvin war ein anderer geworden, als er sich nach drei Jahren von der deutschen Reichsstadt verabschiedete", sagt Kampschulte a. a. O. 1, S. 323, der aber kurz darauf feststellt: „er war — in seiner Grundrichtung befestigt". Es muß von Wert sein, festzustellen, ob diese Einflüsse auch auf seine Lehre von der Kirche

gewirkt haben, und ob er etwa mit einer neuen theoretischen Grundlage zum zweiten Male dann in Genf an die Arbeit ging.

Zunächst ist wichtig für uns seine Tätigkeit als Pfarrer der französischen Emigrantengemeinde.[1] Als Butzer ihn in diese Stelle berief, lehnte er erst ab mit der Begründung, Gott habe ihm gezeigt, daß er zu solch einem Amte nicht fähig sei. Bald aber sollte es sich herausstellen, daß er hier wirklich an den rechten Platz gekommen war. Die Verhältnisse waren sehr günstig. Die Gemeinde war gut zu übersehen. Die Obrigkeit ließ ihm in der fremden Gemeinde fast freie Hand. In der Gemeinde selbst hatte er nicht mit alten Parteien zu kämpfen, vielmehr bestand sie weitaus zum größten Teil aus Männern, die es mit dem evangelischen Glauben ernst nahmen, die um seinetwillen selbst die Heimat verlassen hatten. Da konnte er also leicht die Forderungen, mit denen er in Genf gescheitert war, zur Durchführung bringen, allen voraus die Kirchenzucht. Beachtenswert ist da, daß in einem aus dem Jahre 1539 stammenden Protokoll über die Verhandlungen in Straßburg mit Caroly (O. C. 10 b S. 374 ff.), das auch von Butzer und Calvin unterschrieben ist, unter die Zeichen der wahren Kirche als drittes auch die Zucht aufgenommen ist. Es würde freilich zu weit gehen, wenn wir daraus zwingende Schlüsse für Calvins Anschauung ziehen wollten. Aber wir sahen ja auch sonst schon, wie er nicht so fern von dieser Position war. Es ist wohl verständlich, wie er seine Unterschrift dazu geben konnte. — Auch die in Genf unerfüllt gebliebene Forderung der monatlichen allgemeinen Feier des Abendmahls führte er in Straßburg durch. Wieviel ihm daran lag, gerade beim Herrenmahl die Ehre Gottes nicht mit Füßen treten zu lassen, erkennen wir aus der Einrichtung der Einzelanmeldung beim Seelsorger.[2] Wer sich dem nicht unterzog, ward ausgeschlossen. Wohl lehnten sich einige Studenten gegen diesen „papistischen" Zwang auf. Aber Calvin blieb fest. „Ich möchte lieber, daß sie alle von hier fortgingen, als daß sie blieben und die Disziplin dadurch gefährdet würde", so schreibt er einmal im März 1540 (O. C. 11 S. 31. Herm. 6 S. 198 ff.).

1) Vergl. A. Erichson, l'Eglise française de Strasbourg etc. Paris 1886 u. D. calv. u. d. altstraßburg. Gottesdienstord. Straßburg 1894. — E. Stricker, J. C. als 1. Pfarrer d. ref. Gem. zu Straßb. 1890.

2) Calvin gibt dafür (O. C. 11. S. 41 Herm. 6 S. 215 ff.) drei Gründe an: 1. noch Unwissende zu unterrichten. 2. Die besonderer Ermahnung Bedürftigen so bei sich zu haben. 3. Die im Gewissen Geängstigten zu trösten.

Dabei fand er nicht nur die Unterstützung der Obrigkeit, sondern auch die seiner Gemeinde, besonders die seiner trefflichen Diakonen. Ein reges religiöses Leben entwickelte sich. In Armen- und Krankenpflege, besonders auch in der Abendmahlsfeier betätigte sich die Gemeinschaft. Der sittliche Zustand war dazu angetan, dem Herrn der Kirche Ehre zu machen. Wir merken es Calvin an, wie es ihn erhob, daß er hier die Durchführbarkeit und Vortrefflichkeit seiner Vorstellung von der Kirche erkannte. Wir sehen aber auch, wie Calvins Theorie am besten für eine Freikirche paßte. Denn das war eigentlich die Straßburger Fremdengemeinde; wie sich die Obrigkeit nicht in die inneren Angelegenheiten mischte, sagten wir schon; von den Gemeindegliedern aber konnte jeder weiter wandern, dem es hier nicht paßte. Jeder trat persönlich der Gemeinde bei; nicht wurde man einfach schon durch Staatszugehörigkeit zu ihrem Mitglied. Gerade jetzt verfocht Calvin auch mit besonderem Eifer das Recht der Kirche den Wiedertäufern gegenüber, die mit Mißachtung aller äußeren Vermittlungen auch für die Ordnung der Gemeinde das freie Wirken des Geistes betonten.

Wichtig sind für unser Thema auch seine Briefe aus der Straßburger Zeit, die uns seine Stellung zur Genfer Kirche zeigen.

Zunächst wollte er in Genf überhaupt keine Kirche mehr anerkennen (vergl. O. C. 10 b S. 247). Seine Anhänger dort sind „die Überbleibsel aus der Zerstreuung der Genfer Kirche". Ganz besonders richtete sich sein und Farels Groll gegen die in Genf zurückgebliebenen und die neu berufenen Pfarrer. Zu diesen mußten so ihre Anhänger in scharfen Gegensatz geraten. Es kam soweit, daß diese beabsichtigten, die Abendmahlsgemeinschaft mit ihren Mitbürgern grundsätzlich aufzuheben. Dadurch wurde dann offen ein Schisma erklärt. Vor der Ausführung aber fragten sie bei den vertriebenen Reformatoren um Rat an. Farels Haltung war unbestimmt. Calvin aber erklärte sich jetzt in Übereinstimmung mit Capito für die Aufrechterhaltung der Abendmahlsgemeinschaft, war jedoch dagegen, daß einer seiner Anhänger, der Schulleiter Saunier, eine Pfarrstelle neben den „falschen Hirten" übernehme. Der Brief wurde von seinen Anhängern nicht gerade mit Zustimmung aufgenommen und verhinderte es nicht, daß diese am Weihnachtsfest des Jahres 1538 sich vom gemeinsamen Abendmahl fernhielten. Dadurch wurde die Lage in Genf sehr kritisch. Jedenfalls erkannten jetzt Farel und Calvin, daß es sehr nötig sei, in der

Genfer Gemeinde zur Einheit zu raten. So geht durch all die Briefe, die Calvin dann in dieser Angelegenheit noch geschrieben hat, besonders deutlich die Warnung vor Abtrennung von der einen Kirche hindurch. Wohl ist erst da die reine Gestalt der Kirche, wo der Geist Christi so herrscht, daß nur Reines und Heiliges von dort ausgeht (O. C. 10 b S. 308. Herm. 5 S. 211 ff.). Aber wenn nun auch die Glieder mit Krankheit und Fehlern behaftet sind, so kann der Leib selbst doch seine Gesundheit bewahren. Dann aber muß man mit dieser Kirche so vereint bleiben, daß man ihr Urteil als das Gottes verehrt. Calvin möchte niemals die Veranlassung sein, daß man sich von einer Kirche lostrennte, solange dort noch Gott recht verehrt und sein Wort gepredigt wird (S. 310). — Und ebenso schreibt er an Farel (O. C. 10b S. 323. Herm. 5 S. 247 ff.). Wir ersehen hier klar, daß dasjenige, was das Festhalten an einer Kirchengemeinschaft erfordert, vor allem die Verkündigung der grundlegenden Lehre ist. So sagt Calvin auch in dem vorhin angezogenen Briefe (O. C. 10 b S. 309): dico igitur illic esse ecclesiam, ubi praedicatur doctrina qua velut fundamento suffulta sustinetur. Utcunque etiam naevis aspersa sit praedicatio, mihi satis est salvam et illibatam habere fundamentalem doctrinam, quantum ad stabiliendum ecclesiae nomen. Wenn wir hierbei zugleich beachten, daß Calvin auf derselben Seite fordert, daß die Gläubigen dem Evangelium Christi und seinen Mysterien Ehrfurcht erweisen und sich zu der Kirche halten sollen, wo beides noch zu finden ist, so erhalten wir dadurch zugleich eine nicht zu übersehende Inhaltsbestimmung der grundlegenden Lehre. — Eben weil Predigt der rechten Lehre und Sakramentsverwaltung in Genf noch vorhanden ist, ist Calvin davon überzeugt, daß dort noch die Kirche sei, und warnt die für ihn und Farel Eifernden vor einem Schisma (O. C. 10 b S. 354. Herm. 5 S. 336 ff.). In demselben Briefe klagt er daher, daß ihn nach der großen Katastrophe nichts so sehr betrübt habe, als die Kunde von den Zerwürfnissen mit seinen Nachfolgern. Ja, jetzt ist es ihm auch klar, daß die Berufung der jetzigen Prediger nicht ohne Gottes Willen geschehen sei, der Genf auch nach der Vertreibung der rechten Hirten nicht dem Antichristen wieder zufallen lassen wollte. Auch findet er bei ihrer Berufung jetzt die äußere Ordnung gewahrt, da sie ja von den Pastoren der umliegenden Gemeinden gebilligt worden sei.

Er verlangt nun nicht etwa, daß die Gläubigen die Schäden der Kirche übersehen sollten. Auch er selbst würde jetzt noch

ebenso wie früher urteilen, daß er nicht ohne Schändung des Sakramentes das Abendmahl unter den Genfern austeilen könne. Aber deshalb dürfen sich doch die Frommen nicht von der Gemeinschaft zurückziehen (O. C. 10 b S. 309. Herm. 5, 211 ff.). Für die Entehrung Gottes dabei tragen nicht sie, sondern die Pfarrer und die Unwürdigen die Verantwortung; überhaupt ist da eine Scheidung zwischen Pfarrer und Gemeinde zu machen. Jener hat bei der Verwaltung des Sakramentes auf eigene Verantwortung zu handeln und nach der Würdigkeit der Empfangenden zu fragen, nicht so das einzelne Glied der Gemeinde. — Diese Scheidung wurde Calvin zum Vorwurf gemacht. Er sagt selbst, das habe seine Anhänger in Genf besonders verstimmt (O. C. 10 b S. 323. Herm. 5 S. 247 ff.). Leider können wir nicht den mündlichen Verhandlungen lauschen, in denen er seinem Freunde Farel diesen Punkt leicht erklären wollte. Wir können nur feststellen, daß er hohe Ehre von Gott denen zugewiesen sein läßt, die er in seiner Kirche als Hirten und Diener am Wort eingesetzt hat (O. C. 10 b S. 352. Herm. 5 S. 336 ff.). Wohl hat nun die Gemeinde das Recht, die Pastoren zu prüfen und über sie zu urteilen (S. 353). Aber vor allem wenn gegen Lehre und Leben der ministri ein Vorwurf erhoben wird, gilt es mit aller Vorsicht zu urteilen. Wo aber von den Predigern die grundlegende Lehre verkündet und die Sakramente verwaltet werden, illic et substantia ipsa ministerii a domino Jesu Christo ordinati viget, et legitima dignitas et observantia illi ministerio est deferenda (O. C. 10 b S. 351). Deshalb erscheinen Calvin die jetzigen Streitigkeiten in Genf besonders schlimm, weil dadurch nicht nur die Kirche dort ganz offen zerrissen, sondern auch das kirchliche ministerium selbst Schmähungen ausgesetzt sei (O. C. 10 b S. 351. Herm. 5 S. 336 ff.).

Wir sehen, wie Calvin durch die Macht der Verhältnisse gedrängt wird, das ministerium zu betonen. Es geschieht das nicht im Gegensatz zu seiner uns schon bekannten Auffassung von der Kirche. Vielmehr erkennen wir auch hier die Grundsätze der Inst. — Selbst bei der Scheidung der Pfarrer von den anderen Gemeindegliedern ist das der Fall. Und durch die besonderen Verhältnisse in Genf läßt sich die stärkere Betonung und weitere Ausbildung dieses Gedankens wohl erklären.

Das Interesse für seine frühere Gemeinde zu betätigen, sollte Calvin bald noch besondere Gelegenheit erhalten. Im Frühjahr 1539 richtete der Kardinal Sadolet an Rat und Bürgerschaft von

Genf ein Sendschreiben, durch das er sie unter Hinweis auf die seit dem Abfall von der römischen Kirche in Genf entstandenen Unruhen zur Umkehr ermahnte (O. C. 5 S. 365 ff.). Er betonte hierin die Sicherheit des Heils für die Glieder der katholischen Kirche, während eine falsche Religion nur Verderben mit sich bringe. Er gesteht zu, daß wohl starke sittliche Verderbnis in der römischen Kirche zu finden sei; aber die Lehre werde dadurch nicht verletzt. Keinen Unterschied will er auf dem Gebiet der Lehre zwischen der gegenwärtigen Kirche und der der ersten Jahrhunderte gelten lassen. — Wenn Sadolet sich auf das Ansehen der Kirche stützte, so stellt ihm Calvin in seiner Gegenschrift Gottes Wort und die reine Kirche der ersten Jahrhunderte entgegen (O. C. 5 S. 393). Zwei Feinde, so sagt er, sehe er sich gegenüber, den Papst und die Wiedertäufer. Bei der scheinbar so großen Verschiedenheit wäre es doch beiden gemeinsam, daß sie sich über das Wort Gottes, das der lydius lapis für die Bewährung aller echten Lehre sei, hinwegsetzten. Wenn daher Sadolet von der Kirche sagt, sie sei omni anteacto tempore, ut hodierno, omni in regione terrarum, in Christo una et consentiens, uno Christi spiritu ubique et semper directa (S. 392), so vermißt Calvin darin die Erwähnung des Wortes Gottes. Darum gibt er im folgenden Satz eine bessere Definition: Nunc si definitionem ecclesiae tua veriorem recipere sustines, dic posthac, societatem esse sanctorum omnium, quae per totum orbem diffusa, per omnes aetates dispersa, una tamen Christi doctrina et uno spiritu colligata, unitatem fidei ac fraternam concordiam colit atque observat. Gerade bei dieser Bestimmung ist zu beachten, wie der katholischen Lehre gegenüber klar und sicher das evangelische Verständnis der Kirche als einer Gemeinschaft heraustritt. Die innere Seite der Kirche wird hier wieder stärker hervorgehoben. Wir sehen also auch jetzt, wie diese Seite der Lehre Calvins nicht etwa unterdrückt, sondern höchstens in den Aussagen, die durch die Beziehung auf eine zu errichtende und zu erhaltende äußere Kirche bedingt sind, zurückgestellt worden ist. Aber auch das verdient beachtet zu werden, daß die Darlegungen nicht etwa von dem Gesichtspunkt der Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche aus orientiert sind. — Mit jener Kirche nun, so erklärt Calvin, sind die Protestanten nicht zerfallen, vielmehr betrachten sie dieselbe als ihre Mutter. Wenn Sadolet ihnen da die Kirche seit 1500 Jahren entgegenhält, so hat er sehr unrecht; denn die Reformatoren wollen ja nichts anderes, als endlich die

wahre Gestalt jener alten Kirche wiederherstellen. Calvin will sich sogar des Vorteils begeben, die apostolische Kirche gegen seine Feinde anzuführen, die eigentlich allein das Beispiel einer wahren Kirche ist. Schon wenn man nur auf die Kirche der folgenden Jahrhunderte schaut und dabei auf die Punkte achtet, in denen die Unverletzlichkeit der Kirche besteht: 1. Lehre, 2. Zucht, 3. Sakramente und vielleicht sogar 4. die Zeremonien, die das Volk in den frommen Pflichten üben, so meint Calvin doch für sich und seine Glaubensgenossen überall mehr den Anspruch erheben zu können, daß sie die wahre Kirche seien. Das hindern auch nicht die Änderungen, die von ihnen angenommen sind. Denn bei den Sakramenten führen sie nur zur Reinheit zurück. Bei den Zeremonien sind sie nötig, und bei der Disziplin können sie ihnen von den Römischen nicht vorgeworfen werden (S. 395). Den Mangel in der letzteren bedauert Calvin selbst sehr. Disciplina enim non secus ac nervis, corpus ecclesiae, ut bene cohaerent, necesse est colligari (S. 406). — Man könnte hier darüber stutzig werden, daß neben Lehre und Sakramenten als ein für die Kirche wesentliches Moment auch die Disziplin aufgestellt ist, und daß halb sogar noch gewisse Zeremonien als ein solches gerechnet werden. Jedoch ist diese Stelle zu einer solchen Bestimmung gar nicht heranzuziehen; denn sie ist ganz durch die Polemik gegen die römische Anschauung bestimmt und versetzt sich auf den Standpunkt des Gegners. — Als wichtig muß hier noch hervorgehoben werden, daß für Calvin die apostolische Kirche als maßgebend gilt, während die Kirche der ersten Jahrhunderte nur sekundäre Bedeutung hat. Das ganze Schreiben Calvins aber schließt mit den Worten: Faxit Dominus, Sadolete, ut tu ac reliqui omnes tui aliquando intelligatis, non aliud esse ecclesiasticae unitatis vinculum, quam si Christus Dominus, qui nos deo patri reconciliavit, in corporis sui societatem nos ab ipsa dissipatione recolligat: ut ita uno eius verbo ac spiritu in cor unum et animam unam coalescamus. Sehr deutlich wird hier die Einheit der Kirche auf die Gemeinschaft mit Christus zurückgeführt.

Aus ungefähr derselben Zeit haben wir auch wieder eine mehr systematische Darstellung von Calvins Lehre in der 1539 erschienenen zweiten Ausgabe seiner Institutio.

In der Anordnung ist jetzt zu erkennen, daß die Institutio auf dem Wege ist, sich zu dem systematischen Meisterwerk zu entwickeln, das sie in ihrer letzten Gestalt darstellt. Zunächst freilich

wird sie dadurch unübersichtlicher. — Bei der Erklärung des vierten Artikels will Calvin jetzt nur berühren, quae fides in consolationis nostrae usum proprie speculari debet (O. C. 1 S. 537 f.). Die Prädestination wird auch hier jetzt besonders behandelt. Wir bemerkten aber schon, daß eine Beeinflussung des uns vorliegenden locus durch jene Lehre deshalb nicht ausgeschlossen ist. Von der systematisierenden Weiterarbeit Calvins zeugt es, wenn er sagt, bisher sei die materia salutis und die causa efficiens (S. 538) dargelegt worden, im folgenden sei enthalten effectus ordine suo, quo modo salus — in hominibus impleatur, opus, quod in nobis est. So wird die Kirche als das Mittel der Heilsaneignung gewürdigt. Es ist das erste Mal, daß dieser für Calvins Lehre von der Kirche so wichtige Gesichtspunkt deutlich auftritt, zunächst ohne viel weiter durchgeführt zu werden.

Nun wird auch begründet, warum man richtig sage: credere ecclesiam nicht in ecclesiam; die Kirche ist eben nicht in derselben Weise wie Gott Gegenstand des Vertrauens. Sie glauben, heißt vertrauen auf die Einigung aller Erwählten in einem Leibe unter dem Haupte Christus (S. 539). Sie ist die Mutter aller, die zum ewigen Leben eingehen; sowohl das renasci als auch das conservari geschieht in ihr. Gottes Wille hat alle diese Schätze bei ihr niedergelegt. Solchen Schwärmern gegenüber,[1] die das sancta schon jetzt verwirklicht wissen wollen, zeigt Calvin, daß die Heiligkeit der Kirche erst in der Entwicklung stehe (S. 540). Jene sind in der Gefahr, die Kirche numeris omnibus absolutam und daher überhaupt keine zu behalten (S. 540 f.). Nach der Hervorhebung der sanctorum communicatio faßt Calvin dann zusammen, was uns der Glaube an die Einheit der Kirche und an unsere Zugehörigkeit zu ihr gebe. Tantum potest ecclesiae participatio, ut nos in dei societate contineat. Die Kirche ist ja electa segregataque, corpus et plenitudo Christi, columna et firmamentum veritatis, perpetuum habitaculum dei vivi. Daß sich unser Glaube auf die Kirche als incognita richtet, setzt seinen Wert nicht herab.

Hier zuerst tritt dann auch klar die ecclesia visibilis hervor (S. 542). Davon, wie wir über sie zu urteilen haben, will Calvin jetzt reden. Gott hat nämlich certis notis et quasi symbolis seine

1) Demnach ist Köstlins Bemerkung (St. u. Kr. a. a. O. S. 36), daß Calvin durch die Kämpfe mit den Anabaptisten in der Ausgabe von 1539 zur Betonung der Heiligkeit der Kirche gedrängt werde, nur insofern richtig, als er jenen gegenüber das richtige Verständnis der Heiligkeit betont. Die starke Forderung der Heiligkeit war ja bei Calvin selbst angelegt.

Kirche bezeichnet, quatenus ipsam agnoscere nostra est. Die Sichtbarkeit wird zunächst in der schon bekannten Weise eingeschränkt (S. 543); dann aber kommt es freudig heraus: hinc nascitur nobis et emergit conspicua oculis nostris ecclesiae facies. Rechte Predigt des Evangeliums und rechte Sakramentsverwaltung sind die notae ipsius corporis, d. h. des Leibes Christi. In der Treue Gottes, der seine Verheißung erfüllen wird, liegt die Verbindung zwischen der unsichtbaren und sichtbaren Seite der Kirche. In zwei Stufen will Calvin bei der Bestimmung der sichtbaren Kirche vorgehen. Zu oberst steht ihm die universa ecclesia, die gesammelt ist aus allen Völkern und in der einen Wahrheit der göttlichen Lehre übereinstimmt. Es muß hier die große christliche Kirche abgesehen von allen Lehreigentümlichkeiten gemeint sein, die den obengenannten notis entspricht (S. 544). Unter dieser universa ecclesia aber stehen als ihre Teile die singulae ecclesiae, quae oppidatim et vicatim, pro necessitatis humanae ratione, dispositae sunt. Und una quaeque nomen et autoritatem ecclesiae jure obtineat. Zu diesen gehören alle die einzelnen Menschen, die pietatis professione dazu gerechnet werden, auch die, welche in der Tat der Kirche fremd sind, bis sie durch öffentliches Urteil ausgeschlossen werden. Hier spiegelt sich deutlich Calvins Stellung zur Genfer Kirche, besonders wenn er fortfährt, eine Gemeinschaft müsse man jedenfalls für eine Kirche halten, wenn sie den Dienst am Worte und die Verwaltung der Sakramente noch habe. Auch die Hervorhebung des ministerium können wir erst von seiner ganzen Situation aus verstehen.

Hier sei nur noch das angeführt, was er jetzt über die Lehreinheit sagt. Als doctrinae capita, die nicht erschüttert werden dürfen, bezeichnet er: unum esse deum, Christum deum esse, ac dei filium; in dei misericordia salutem nobis consistere et similia (S. 545). Man solle sich nicht leichtfertig von einer Kirche trennen, in der diese für die Frömmigkeit grundlegende Lehre noch verkündet werde. Dadurch ist nicht etwa untersagt, daß man das, was sonst in Lehre und Leben als unrichtig erscheint, zu beseitigen suche. Doch solle man da geziemend und der Ordnung nach verfahren, d. h. man soll nicht auf die Gemeinschaft der Kirche verzichten oder in ihr Ordnung und Zucht stören.

Selbstverständlich ist es, daß die disciplina wieder mit Nachdruck als notwendig bezeichnet wird (S. 550). Wenn nun Calvin sagt: Sine hoc disciplinae vinculo qui diu stare posse ecclesias confidunt, opinione falluntur, so zeigt dieser Satz gut die Stellung der

disciplina dem Wort und Sakrament gegenüber. Fehlen diese, dann ist die Kirche überhaupt nicht mehr da. Fehlt jene, so ist sie nur gefährdet. — Weiterhin sind die Gedanken der ersten Ausgabe nur ausgeführt und biblisch mehr begründet. Wir erkennen hierin einerseits den Reflex davon, daß gerade auch das Problem der Zucht in den Zwischenjahren an Calvin praktisch herangetreten ist, und andererseits die Frucht seines fortgesetzten Studiums.

An die besprochenen Schreiben der Zwischenzeit werden wir auch erinnert, wenn dann Calvin Scheidung vom römischen Papismus verlangt, weil er das Wort unterdrückt und aus den Sakramenten Götzendienst macht. Ein Vergleich mit dem israelitischen Volk soll nachweisen, daß in den römischen coetus nur profana conventicula nicht aber die Kirche sei (S. 557). Und doch wie einst dem jüdischen Volk, so sind auch der römischen Kirche vestigia ecclesiae von Gott gelassen, nimirum foedus domini, quod est inviolabile, et baptismum, sacramentum foederis (S. 560). Zugleich ersehen wir hieraus wieder, daß die Kirche auch als vor Christi Erscheinen auf der Erde vorhanden gedacht wird. Calvin sagt einmal später: patrum omnium foedus adeo substantia et re ipsa nihil a nostro differt, ut unum prorsus atque idem sit; administratio tamen variat (S. 802). Dieses Verständnis des alten Bundes war aber nur möglich, weil Calvin auch in ihm schon die Wirksamkeit Christi und die Erkenntnis seiner Versöhnerstellung voraussetzte (S. 630 und 803).

In den Ausführungen de potestate ecclesiastica weist er zunächst mit denselben Gedanken wie 1536 die römische Tyrannei zurück. Dann aber muß er solchen gegenüber, die gar keine Ordnung haben wollen, die nötige Ordnung auch für die Kirche verteidigen. Wie in jeder menschlichen Gemeinschaft, so ist auch besonders in der Kirche Ordnung nötig (S. 1063). Wer diese ihr raubt, nimmt ihr den Nerv. Doch muß man in bezug auf die der Ordnung dienenden kirchlichen Einrichtungen beachten, daß man sie nicht zum Heile notwendig erachte oder die Frömmigkeit in ihre Beobachtung verlege. Dies eben bildet den entscheidenden Unterschied gegen die gottwidrigen Festsetzungen der römischen Kirche.

Auch in den Abschnitten de ordine ecclesiastico ist der Gegensatz zu Rom vorherrschend (S. 1081 ff.). Zu vermerken wäre höchstens der fromme Wunsch, der Calvin entfährt: hätte doch heute noch die Kirche solche Diakonen, denen man jene heilige Aufgabe (der Armenpflege) übertragen könnte (S. 1095).

Zum Schluß seien aus früheren Abschnitten dieser Ausgabe nur noch einige Bemerkungen über das Verhältnis von Schrift und Kirche angeführt, die sich auch gegen die römische Auffassung richten. Falsch sei es, daß der Schrift erst durch die Kirche ihr Ansehen verliehen werde (S. 292 f.) Si fundamentum est ecclesiae profetica et apostolica doctrina, suam huic certitudinem ante constare oportet quam illa exstare incipiat. — Vanissimum est igitur commentum, scripturae judicandae potestatem esse penes ecclesiam (S. 294). Damit soll aber nicht abgelehnt sein, daß der consensus ecclesiae doch auch seine Bedeutung für die Auslegung der Schrift hat (S. 299).

Überschauen wir die ganzen Ausführungen der Institutio von 1539 zu unserem Thema, so finden wir den Inhalt und die Form in Bewegung. Es sind sicher wesentlich dieselben Gedanken, die wir schon in der ersten Ausgabe fanden. Ich wüßte keine Stelle anzugeben, die nicht mit dieser in Einklang gebracht werden könnte. Aber doch ist eine gewisse Verschiebung eingetreten. Allein schon durch die Loslösung der Erwählungslehre, die ja besonders für die innere Seite der Kirche wichtig ist, tritt diese selbst etwas zurück. Das wird dann noch verstärkt durch die große Zunahme des Materials gerade für die sichtbare Kirche, wie wir es durch die ganzen äußeren Verhältnisse Calvins bedingt fanden. Von hier aus ist es auch verständlich, daß Calvin die Bedeutung der sichtbaren Kirche an sich stark hervorhob, wodurch dann auch die klare Scheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche veranlaßt wurde. Nicht aber werden beide voneinander losgelöst; beide Seiten gehören vielmehr stets zusammen. Doch wird jetzt klarer der Unterschied festgestellt und vor allem das Recht oder die Notwendigkeit der sichtbaren Kirche mehr gesichert. Die nähere Besprechung des Verhältnisses soll bei der systematischen Darstellung der Lehre Calvins stattfinden.

Es steigt uns dabei noch die Frage auf, ob sich bei der Verschiebung in Calvins Lehre nicht auch der Einfluß der Theologen geltend gemacht hat, deren Umgang er in Straßburg genoß. Es kommt hauptsächlich Butzer in Betracht. Dieser hatte seit den Jahren, für die wir ihn früher schon ins Auge faßten, in seiner Theologie und gerade auch in seiner Lehre von der Kirche eine bedeutsame Wandlung durchgemacht (vergl. A. Lang, Evangelienkomm. S. 289 ff.). Von seiner Sakramentslehre aus war diese Umwälzung vor sich gegangen, deren Ergebnis wir im Kommentar

zum Römerbrief vor uns sehen. Die Sakramente und ebenso das Wort Gottes sind ihm jetzt zu Gnadenmitteln geworden. Dadurch mußte sich auch seine frühere Anschauung von der Kirche ändern. Sie konnte nicht mehr eine bloße Gemeinschaft bleiben, sondern wurde zu einer Anstalt zur Erziehung des christlichen Volkes. Es ist verständlich, daß jetzt das Amt eine ganz andere Bedeutung erhält als früher. Doch will Butzer selbstverständlich nicht etwa eine Pastorenherrschaft aufrichten. Darum stellt er eine Reihe von Kautelen auf, die ein gefährliches Überwiegen des Amtes hindern sollen (vergl. Lang S. 301 ff.). 1. Es gibt nicht nur ein Amt in der Gemeinde, sondern verschiedene entsprechend der Verschiedenheit der Geistesgaben. 2. Wenn das reine Evangelium gepredigt wird, so ist es ausgeschlossen, daß irgend ein Amtsträger es sich zuschreibe, daß er das Heil wirke. 3. Auch sine hominum ministerio kann Gott ausnahmsweise Menschen zu sich ziehen. Also ist das Amt nicht unbedingt notwendig. 4. Die Tätigkeit des Ministers hat für sich allein keinen Erfolg zu erwarten. Dieser hängt vielmehr allein von dem inneren Wirken Gottes ab. 5. Die ministri bedürfen auch jetzt noch einer besonderen göttlichen Berufung. — Durch all diese Bestimmungen wird aber doch nicht gehindert, daß die Macht des ministeriums jetzt bedeutend stärker hervortritt, so z. B. bei der Sündenvergebung durch die Kirche (Lang S. 304 f.). Auch die mit Nachdruck geforderte Kirchenzucht soll den Geistlichen eine stärkere Einwirkung auf die Gemeinde ermöglichen (Lang S. 307, vgl. S. 312).

Nun ist es ja möglich, daß für die Betonung des Amtes bei Calvin auf Butzers Einfluß zurückzugehen wäre. Doch sahen wir ja gerade dieses Moment bei Calvin selbst wohl begründet. Und in der Abzielung der Zucht auf eine Verstärkung der seelsorgerlichen Einwirkung der ministri folgte Calvin dem Straßburger Reformator nicht; ihm galt sie auch weiterhin als eine Gemeindeordnung zur Aufrechterhaltung der Ehre des Herrn.

In einem Streben aber war Calvin vor allem eines Sinnes mit Butzer. Dieser ist ja fast berüchtigt durch seine Vermittlerstellung, in der er mit Aufopferung für eine Einigung besonders der evangelischen Kirchen untereinander eintrat. In der Fähigkeit, seine Anschauung auch zu wandeln, um eine Einigung zustande zu bringen, war Calvin ihm freilich nicht gleich, um so mehr aber in dem aufrichtigen Streben nach Einheit. Das zu zeigen, fand er während seines Aufenthaltes in Deutschland immer wieder Ge-

legenheit, vor allem auch bei seiner Beteiligung an den Religionsgesprächen.

In diesen Zusammenhang gehört auch Calvins Schrift: Consilium admodum paternum Pauli III etc. (O. C. 5 S. 253 ff.). Freilich ist da die Betonung der Herrscherstellung Christi in der Kirche durch den Gegensatz zum Papsttum bedingt, doch gilt sie ohne Zweifel auch abgesehen von diesem Gegensatz. Jedenfalls liegt für Calvin jetzt hier der Hauptpunkt des Streites mit der römischen Kirche. Christusne an pontifex romanus supremum caput ecclesiae, summus princeps, sapientia justitia spesque unica salutis haberi debeat, id caput est omnium controversiarum (S. 474). Calvin erklärt es als die Hauptsache, daß die Christen Christo insiti seien. Von da aus, daß Christus in allem herrschen solle, wird sich das übrige von selbst regeln. Denselben Gedanken der Herrschaft Christi in der Kirche finden wir hier noch oft, z. B. S. 476, 488. Eben darin liegt ihm auch die Möglichkeit der Einheit der Kirche (S. 474, vergl. 470). — Auch die Forderung der Zucht, und zwar unter Beteiligung von Laienältesten an ihrer Ausübung wird nicht vergessen. Monstrum erit, si disciplinam erigant Germani —, in hunc usum ministros et seniores habeat ecclesia (S. 493).

Bei den verschiedenen Religionsgesprächen ist Calvin auch längere Zeit mit Melanchthon zusammengewesen und ihm dabei sehr nahe gekommen (vergl. A. Lang, Melanchthon und Calvin. Reform. Kirchenz. 1897 und Doumergue Bd. 2). Ein Einfluß Melanchthons gerade auf Calvins Lehre von der Kirche wäre besonders deshalb bedeutsam, weil in jenen Jahren 1537—1540 eine weitere Entwicklung von Melanchthons Lehre eben auch mit Bezug auf die Kirche vor sich ging. Melanchthon litt sehr unter der Zersplitterung der Kirche; so kehrte er all dem Subjektivismus gegenüber, der sich ihm vor allem bei den Anabaptisten und Freigeistern wie gerade auch bei Servet entgegenstellte, die anstaltliche Bedeutung der Kirche hervor. Die doctrina als theologischer Lehrbegriff wird zu einem wesentlichen Merkmal der wahren Kirche. Neben dem Worte Gottes wird auch der Kirche besonders für die Auslegung der Schrift eine Autorität zugewiesen. Und schließlich wird der Begriff der unsichtbaren Kirche vollständig verworfen und nur eine sichtbare anerkannt (vergl. A. Ritschl, Entstehung der lutherisch. Kirche. Ges. Aufs. I S. 170 ff.). Nun könnte man meinen, daß in der später uns noch häufiger begegnenden Betonung der doctrina und ebenso in der Bezeichnung der Kirche als einer

schola bei Calvin sich die Nachwirkung Melanchthons zeige. Aber das erste finden wir schon früher bei Calvin, und das zweite ergibt sich zu leicht von einer Hervorhebung der doctrina her, wobei noch zu beachten ist, daß Calvin die Kirche besonders als schola Christi kennt. So glaube ich nicht, daß wir hierin Einwirkungen Melanchthons erblicken müssen, zumal nicht, wenn wir, wie bei der systematischen Untersuchung gezeigt werden soll, bei Calvin doch eine andere Wertung von beiden finden als bei Melanchthon.

Der Römerbriefkommentar von 1540 und der Traicté de la sainte cène von 1541, die auch noch der Straßburger Zeit angehören, bieten für unser Thema nichts besonders Beachtenswertes.

Überschauen wir diese ganze Epoche, so erkennen wir, wie die frühere Lehre Calvins von der Kirche sich weiter entwickelt und zwar besonders mit Rücksicht auf die äußere Seite der Kirche. Die ganzen Verhältnisse, in denen Calvin stand, drängten ihn dahin. Die Gedanken über die unsichtbare Seite der Kirche treten zurück, bleiben aber als wichtige Grundlage bestehen. Die Entwicklung, in der sich die Lehre von der Kirche befindet, hat aber einen klaren Abschluß noch nicht erreicht. Gerade für die praktische Gestaltung der sichtbaren Kirche finden wir manchen wichtigen Gesichtspunkt wohl aufgestellt, aber noch nicht durchgeführt. Dafür sehen wir uns auf die Zeit des Neuaufbaues der Genfer Kirche verwiesen.

5. Kapitel.

Die Zeit des Neuaufbaues der Genfer Kirche.

Calvin hat es zur Bedingung seiner Rückkehr nach Genf gemacht, daß eine neue Kirchenordnung eingeführt werde. Am liebsten hätte er die Neuordnung der Genfer Gemeinde mit Unterstützung der Nachbarkirchen vorgenommen. So wäre dieses Werk als ein von der Gemeinschaft der Kirche ausgehendes charakterisiert gewesen und hätte dem Staate gegenüber eine größere Selbständigkeit und eine Gewähr für die Zukunft erhalten. Vergl. O. C. 11 S. 231, Herm. 7 S. 137 ff. Das konnte Calvin jedoch nicht durchsetzen. Aber am 13. September 1541 sogleich, als er zum ersten Male wieder vor den Genfer Rat trat, forderte er nun die Einsetzung eines Ratausschusses, der in Gemeinschaft mit den Geistlichen eine Kirchenordnung entwerfe. Darüber schreibt er selbst wenige Tage hernach an Farel: Ubi operam meam senatui detuli, exposui non posse consistere ecclesiam, nisi certum regimen

constitueretur, quale ex verbo dei nobis praescriptum est, et in veteri ecclesia fuit observatum (O. C. 11 S. 281 f., Herm. 7 S. 249 f.).

Il y a quatre ordres d'offices que nostre Seigneur a institue pour le gouvernement de son eglise, so beginnt der am 26. September dem Rat vorgelegte Entwurf (O. C. 10 a S. 15). Es handelt sich um die Bestimmungen über die Leitung der Kirche. Da ist es verständlich und darf nicht zu weitgehenden Schlüssen veranlassen, wenn mit der Bezeichnung der Leiter begonnen wird, wie es weiterhin natürlich ist, daß unter den vier Klassen derselben die Pastoren an erster Stelle stehen. Außer ihnen werden Doktoren, Älteste und Diakonen aufgezählt (S. 16). Die Aufgabe der Pastoren wird dann dahin bestimmt, daß sie das Wort Gottes zu verkündigen, die Sakramente zu verwalten und außerdem brüderliche Ermahnungen in Gemeinschaft mit den Ältesten vorzunehmen haben (S. 17). Sie müssen regelrecht berufen werden; dazu gehört das Examen der Lehre und des Lebens, die Einsetzung, die nach dem Brauch der alten Kirche durch die Prediger geschehen, durch den Rat bestätigt und durch die Gemeinde gutgeheißen werden muß. Um Reinheit und Einheit der Lehre zu bewahren, sollen allwöchentlich Konferenzen stattfinden. Bei Meinungsverschiedenheiten unter den Pastoren sind zunächst die Ältesten hinzuzuziehen. Im Notfalle muß die Sache vor den Rat gebracht werden (S. 18). Die Sittenzucht gegen einen Pfarrer soll durch die Kollegen und die Ältesten geschehen, vom Rat bestätigt und ausgeführt werden (S. 19 f.).

Die Wahl der doctores soll nicht ohne die Einwilligung der Pastoren durch den Rat geschehen. Die Aufgabe der Ältesten beschränkt sich auf die in Gemeinschaft mit den Predigern zu geschehende Ausübung der Zucht. Bestimmt werden sollen sie vom Rat nach Anhörung der Prediger. Das Amt der Diakonen wird mit den städtischen Ämtern zur Armen- und Krankenpflege identifiziert. Es folgen dann Bestimmungen über die Sakramente, die Ehe, das Begräbnis, Besuch von Kranken und Gefangenen, Unterricht der Kinder und schließlich über die Zucht in der Gemeinde. Diese richtet sich hier wie bei den Predigern auf Glaube und Leben, wird von Predigern und Ältesten ausgeübt und führt nötigenfalls zu einer Anzeige an den Rat.

Vergegenwärtigen wir uns, was Calvin während seines ersten Aufenthaltes in Genf im Jahre 1537 und dann im Frühjahr 1538 bei den Verhandlungen der Züricher Synode forderte, und auch

das, was er inzwischen besonders in der Institutio von 1539 als für eine rechte Kirche notwendig aufstellte, so scheint es ihm jetzt zu gelingen, das Wesentliche seiner Forderungen durchzusetzen. Vor allem die heißerstrebte Kirchenzucht ist aufgenommen. Freilich ist die Art, wie sie eingeführt werden soll, eine andere geworden, als sie vor vier Jahren gefordert wurde. Der Entwurf von 1537 zeigte gerade hier, daß sein Verfasser noch wenig praktische Erfahrung besaß. Die Zuchtgehilfen waren als unselbständige persönliche Helfer eines Pfarrers gedacht, wobei auch unbestimmt blieb, wer eigentlich die Exkommunikation auszusprechen habe. Jetzt soll ein aus Predigern und Ältesten zusammengesetztes Kollegium das Recht der Zucht und im besonderen auch der Exkommunikation erhalten. Gerade hierin zeigt sich auch ein Ertrag seines Aufenthaltes in Deutschland. In Ulm war schon 1531 unter Butzers Einfluß die Zuchtübung durch ein Kollegium von zwei Predigern und vier Ratsherren eingeführt worden. Melanchthon beantragte im Sommer 1541 auf dem Reichstage zu Regensburg, wo ja auch Butzer und Calvin zugegen waren, es sollten in den deutschen Bistümern Richterkollegien aus Geistlichen und Weltlichen gebildet werden, welche die kirchlichen Angelegenheiten beaufsichtigen und besonders die Exkommunikation ausüben sollten. Bei Calvin sehen wir deutlich diesen Einfluß schon in der S. 254 angeführten Stelle aus dem consilium admodum paternum etc.

Ein Punkt aber, den Calvin bei der Züricher Synode ausdrücklich betonte, ist in den Entwurf von 1541 gar nicht aufgenommen: die Forderung, daß die Prediger durch die Handauflegung in ihr Amt eingeführt werden sollen. Es wird im Entwurf anerkannt, daß das ein Brauch der ersten Kirche gewesen sei. Wegen der Gefahr des Aberglaubens aber soll er jetzt nicht eingeführt werden. Vielmehr ist der Prediger nach seinem der Obrigkeit geleisteten Schwur im Besitz seines Amtes. Diese Begründung kann nicht von Calvin herrühren; denn er fordert in seinen Schriften, wie vorher so auch nachher, weiter die Handauflegung. Sie muß also wohl durch die Ratsmitglieder in der Kommission hineingebracht worden sein. Aber die Begründung verfängt auch eigentlich nicht. Durch Farel war in Neuenburg schon die Handauflegung eingeführt. Zudem was hätten durch die Handauflegung für abergläubische Vorstellungen geweckt werden können? Doch wohl nur solche, durch die das Ansehen der Prediger gehoben worden

wäre. Wahrscheinlich ist bei der Ablehnung der Handauflegung das Bestreben der Obrigkeit wirksam gewesen, die Kirche möglichst abhängig von sich zu halten.

Schon der Entwurf zeugt an manchen Stellen davon, wie eifrig die Obrigkeit über die Macht, die sie auch in kirchlichen Angelegenheiten sich angeeignet hatte, wachte. Noch klarer aber erkennen wir das aus den Abänderungen, die dann am Entwurf noch vorgenommen wurden. Alle, mit Ausnahme einer, die der Ordnung der Abendmahlsfeier galt, beziehen sich auf die Frage des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat. Calvin wollte der Kirche möglichst große Selbständigkeit geben. Dem entgegen war das Bestreben der staatlichen Gewalt gerichtet. Klar ersichtlich ist diese Tendenz auch darin, daß der Rat im Entwurf hinter der Bezeichnung Älteste stets „Verordnete des Rats" einsetzte. Die einschneidendste und für die Zukunft wichtigste Bedeutung hatte aber die Änderung bei dem Artikel über die Disziplin. Dort wurde ohne sonstige Streichungen und Zusätze am Schluß einfach hinzugefügt: Item nous avons ordonne que lesdictz ministres nayent a ce atribuy nulle juridiction, mes seullement doybjent aoyr les parties et fere les remonstrances susdictes. Et sus leur relation pourrons adviser de fere le jugement selon lexigence du cas (O. C. 10 a S. 29 Anm. 8). Der Entwurf hatte unzweifelhaft der Zuchtbehörde das Urteil zugeschrieben. Durch den Zusatz des Rates kam ein Widerspruch in die Bestimmungen, weil die Obrigkeit sich hier selbst das Urteil vorbehielt. Das war natürlich gerade am entscheidenden Punkt der Meinung Calvins entgegen. Kein Wunder, daß sich Calvin dem entgegenstellte und in der schließlich angenommenen Fassung, in der sonst an mehreren Punkten das Recht der Obrigkeit wieder noch mehr betont wird, gerade hier seine Auffassung durchsetzte. Der obige Schlußsatz wird jetzt durch folgende Ausführungen ersetzt: Et que tout cela se face en telle sorte que les ministres naient nulle iurisdiction civile et ne usent sinon du glaive spirituel de la parolle de Dieu comme sainct Paul leur ordonne, et que par ce consistoire ne soit en rien derogue a l'auctorite de la seigneurie ne a la iustice ordinaire. Mais que la puissance civile demeure en son entier. Et mesmes on il sera besoing de faire quelque punition ou contraindre les parties, que les ministres avec le consistoire aiant ouy les parties et faict les remonstrances et admonitions telles que bon sera, ayent a raporter au conseil le tout, lequel sur leur relation advisera den ordonner et faire iugement

selon lexigence du cas (O. C. 10a S. 30 Anm. 1). Diese Sätze enthalten eine Verwahrung gegen einen Eingriff des Konsistoriums, welcher Name übrigens hier zuerst auftaucht, in die ordentliche Gerichtsbarkeit der Obrigkeit. Nicht aber sind in ihnen die vorhergehenden Bestimmungen aufgehoben. So hat sie Calvin immer wohl mit Recht verstanden. Aber klar war dieser Abschnitt nicht. Besonders die letzten Worte konnten von der Obrigkeit leicht weiter ausgedehnt werden, als sie gemeint waren. Und das geschah auch recht bald.

Sein Ideal ganz durchzusetzen, ist Calvin nicht gelungen. Einigemal wird hervorgehoben, daß die vorliegenden Bestimmungen nur wegen der gegenwärtigen Verhältnisse so erlassen würden. Calvin schreibt einmal an seinen Freund Farel: Valeat proverbium, quando non fit quod volumus, velimus quod possumus (O. C. 11 S. 348 ff., Herm. 7 S. 357 ff. Vergl. auch O. C. 11 S. 363 ff., Herm. 7 S. 408 ff.). Zur Charakteristik Calvins ist das zu beachten. Wir sehen, wie er sich auch in Zeiten des Triumphes selbst an solchen Punkten, die für ihn wichtig waren, bescheiden konnte. — Freilich war ihm ja viel zu gewinnen gelungen. Die Sittenzucht war beschlossen. Gerade hier an der wichtigsten Stelle sollte die Kirche selbständig sein. Auch sonst waren der Kirche manche Rechte zugestanden, so daß vor allen Dingen kein Prediger ihr wider ihren Willen aufgezwungen werden konnte.

In den Ordonnances tritt uns eigentlich nur die äußere Seite der Kirche entgegen. Doch versteht sich das bei dem Zweck der Ordonnances von selbst.

Bevor wir auf die Institutio von 1543 eingehen, haben wir wesentlich noch auf den Katechismus von 1542 zu achten. Einige andere kleine literarische Überreste jener Zeit übergehen wir, da sie nichts Wichtiges für unser Thema beibringen. Der Katechismus liegt uns freilich auch in der wahrscheinlich ursprünglichen französischen Fassung nur in einer Ausgabe von 1545 vor. Aber wir dürfen ihn wohl schon hier heranziehen, da die späteren Ausgaben kaum geändert sind, und es daher wohl gestattet ist, darauf zu schließen, daß auch der von 1545 ein unveränderter Abdruck ist.

Hier wird gesagt, daß der vierte Teil des Glaubensbekenntnisses handele de l'Eglise, et des graces de Dieu envers icelle (O. C. 6 S. 13). Später wird dann die Kirche definiert als la compagnie des fideles que Dieu a ordonne et eleu a la vie eternelle (S. 39). Dieser Artikel muß notwendig geglaubt werden, si nous

ne voulons faire la mort de Jesus Christ oysive, et tout ce qui a desia este recite: car le fruict qui en procede, est l'Eglise. Bisher war gesprochen worden von der Ursache und dem Grund des Heils, jetzt handelt es sich um l'effet et l'accomplissement de tout cela, pour en donner meilleure certitude. Die Kirche ist also das Ziel der ganzen Heilsveranstaltung. Über unser persönliches Heil hinaus führt uns der Glaube zur Heilsgemeinde. Nicht etwa als eine vor den Einzelnen bestehende Institution ist hier die Kirche gefaßt. Nur im Glauben an das Heil des Einzelnen ist auch der Glaube an die Kirche ermöglicht. Das gemeinschaftliche Moment ist natürlich auch besonders betont bei der Erläuterung der „Gemeinschaft der Heiligen" (S. 39). — Die Erklärung des „heilig" sehen wir auch hier auf Gottes und Christi Ehre abzielen.

Die Kirche nun, von welcher diese Aussagen gemacht werden, wird nicht schlechtweg als unsichtbar bezeichnet. Aber ohne Zweifel ist hier diese Seite des Begriffes gemeint, die das innere Wesen der Kirche ins Auge faßt. Das geht deutlich hervor aus folgendem Satz: Il y a bien Eglise de Dieu visible, selon qu'il nous a donné les enseignes pour la cognoistre: mais il est icy parlé proprement de la compaignie de ceux que Dieu a eleu pour les sauver: laquelle ne se peut pas pleinement voir à l'oeil (S. 41). Aus dieser Stelle geht auch deutlich hervor, daß es nach Calvin eine schlechthin unsichtbare Kirche nicht gibt, höchstens eine, die nicht ganz sichtbar ist. Diese aber, die ihrem Wesen nach eine compaignie ist, ist besonders Gegenstand des Glaubensbekenntnisses. — Sehr zu beachten ist das, was Calvin hier von dem Bekenntnis zur „Vergebung der Sünden" sagt. Dieses stehe hinter dem zur Kirche, pource que nul n'obtient pardon de ses pechez, que premierement il ne soit incorpore au peuple de Dieu, et persevere en unité et communion avec le corps de Christ: et ainsi qu'il soit vray membre de l'Eglise. Klingt das nicht ganz so, als stehe über dem Einzelnen diese Institution der Kirche, der sich eben der Einzelne unterwerfen muß, wenn er anders an dem Heil teilhaben will? Gewiß! Nur darf man das nicht so verstehen, als werde den Menschen durch eine über ihnen stehende von ihnen abtrennbare Anstalt das Heil vermittelt. Was ist denn diese Kirche anders als die Gemeinschaft der Erwählten? Mißverständlich ist der obige Satz meines Erachtens nur wegen des Wortes premierement. Wenn man das preßt, so könnte es scheinen, als ob es nach Calvin vorher eine Zugehörigkeit zum Leib Christi gebe und

dann erst irgendwie später die Aneignung der Vergebung der Sünde. Das würde aber verkehrt sein. Der Ausdruck premierement ist sicherlich durch polemische Rücksicht auf solche, die sich irgendwie von der Kirche abtrennen, hierher geraten. Das müssen wir bei der später zu erfolgenden zusammenfassenden Erörterung dieser und ähnlicher Stellen beachten. — Dafür, daß man auch bei Calvin nicht einzelne Ausdrücke und Bilder pressen darf, sei darauf hingewiesen, daß gerade hier im Katechismus die Bezeichnung entrée in der Kirche oder ins Himmelreich einmal (S. 107) für das Wort Gottes und ein anderes Mal (S. 115) wieder für die Taufe gebraucht wird.

Nicht lange nachdem Calvin die Genfer Kirche neu geordnet hatte, erchien auch wieder eine stark umgearbeitete Ausgabe seiner Institutio. Diese Ausgabe von 1543 zieht gewissermaßen das Resultat aus den Arbeiten und Kämpfen der letzten Jahre und ist für unser Thema von großer Wichtigkeit.

Das achte Kapitel, in dem enthalten ist quartae partis symboli expositio ubi de ecclesia, beginnt jetzt mit dem Satze: Primum ea breviter dicemus quae ad simplicem verborum enarrationem facere videbuntur, quae scilicet fides in consolationis nostrae fructum proprie speculari debet: deinde pleniorem de ecclesia disputationem ordiemur (O. C. 1 S. 537 Anm. 2). Wir sehen aus diesem Satze, daß sich also Calvin selbst dessen wohl bewußt war, daß die ersten Ausführungen über die Seite der Lehre von der Kirche, die all dem Niederdrückenden der Wirklichkeit gegenüber Trost geben könnte, d. h. über die „unsichtbare“ Kirche nur recht kurz sind, zumal im Verhältnis zu den weitläufigen Abschnitten, die von der Gestaltung der sichtbaren Kirche handeln. Aber nichtsdestoweniger fällt doch nach Calvin für den Glauben eben hierauf das Hauptgewicht. Daß diese Seite der Kirche es zunächst nur ist, auf die der Glaube sich bezieht, die andere aber nicht in gleichem Maße, sondern nur abgeleitet, das ersehen wir auch aus dem größeren Zusatz, den Calvin jetzt beim Übergang auf die sichtbare Kirche einfügt (S. 542). Hier stellt er zunächst klar einen zweifachen Sprachgebrauch der Heiligen Schrift nebeneinander. Zunächst versteht sie nämlich unter Kirche diejenige, quae revera est coram deo, zu der nur filii dei, nur vera Christi membra gehören. Dann greift sie über die jetzt Lebenden zurück bis zum Anfang der Welt. — Oft aber bezeichnet die Schrift auch als Kirche universam hominum multitudinem in orbe diffusam, quae unum se deum et

Christum colere profitetur. Hierbei richtet sich also der Blick auf die jetzt lebenden Menschen und ihr Bekenntnis. Nachdem Calvin dann noch in kurzen Zügen diese charakterisiert hat, sagt er zum Schluß: quemadmodum ergo nobis invisibilem, solius dei oculis conspicuam ecclesiam credere necesse est, ita hanc, quae respectu hominum ecclesia dicitur, observare, eiusque commuionem colere iubemur. Für die sichtbare Kirche wird also nur gefordert, daß man sie achte und ihre Gemeinschaft pflege. Hier finde ich auch zuerst den Ausdruck ecclesia invisibilis, der gleich erläutert wird durch den Zusatz: solius dei oculis conspicua. — Wichtig ist auch, daß, wie aus dem jetzigen Anfang und Schluß des folgenden Abschnittes (S. 542, 9) hervorgeht, die notae als Zeichen des Leibes Christi, nicht nur als solche der wahren sichtbaren Kirche angesehen werden. — Dafür daß auch in der sichtbaren Kirche das Moment der Gemeinschaft notwendig ist, geben die Zusätze auf Seite 547 ff. einen Beweis, in denen Calvin solchen gegenüber, die die Kirche als Gemeinschaft der H e i l i g e n herstellen wollen, auf die G e m e i n s c h a f t gerade auch beim Abendmahl den Ton legt. Das Recht der Trennung von der römischen Kirche aber begründet er damit, daß in ihr nicht mehr Gottes Wort gehört werde und infolgedessen auch Christus nicht mehr der Herr sei (S. 554 ff.).

Im weiteren redet Calvin von der Ordnung, wie nach Gottes Willen die Kirche regiert werden soll (S. 561 ff.). Das ministerium hat Gott dazu eingesetzt als vicaria opera, als instrumentum. Warum er gerade menschliche Vermittlung braucht, dafür gibt Calvin eine Reihe von Gründen an. Es liegen nämlich darin für uns 1. eine Anerkennung der Würde der Menschheit; 2. ein Beweis unserer göttlichen Bestimmung; 3. eine Übung unserer Demut und 4. ein Ansporn zur Liebe und Einigkeit. Das führt zu einer hohen Wertung des ministeriums: es ist der praecipuus nervus, quo fideles in uno corpore cohaereant (S. 562).

Jetzt finden wir die verschiedenen Ämter nach Paulus aufgezählt, d. h. zunächst nur die Diener am Wort (S. 563 f.). Von diesen sind drei, Apostel, Propheten, Evangelisten, nur für die Anfangszeit der Kirche, zwei dagegen, Pastoren und Doktoren, auf die Dauer gegeben. Die Aufgabe der Pastoren wird in der bekannten Weise bestimmt. Ihre Verantwortung ist eine sehr große. Die Inhaber des ministeriums aber nennt Calvin mit der Schrift episcopos, et presbyteros, et pastores, et ministros (S. 566).

Im Römerbrief und im 1. Brief an die Corinther führe der Apostel aber noch andere Ämter an, ut potestates, donum sanationum, interpretationem, gubernationem, pauperum, curationem. Die nur für Zeit gegebenen Ämter läßt er beiseite und spricht nur von der gubernatio et cura pauperum. Die erstere ist den aus dem Volk erwählten Ältesten übertragen, qui censurae morum et exercendae disciplinae una cum episcopis praeessent. Die cura pauperum steht den diaconis zu, die in zwei Klassen zerfallen, solchen, die die Almosen verwalten, und solchen, die Arme und Kranke pflegen (S. 567).

Da nun besonders in sacro coetu alles ordentlich zugehen muß, so muß der minister vor allem rite vocatus sein. Die arcana vocatio ist vorausgesetzt. Für die solemnis vocatio der äußeren Kirche gibt es keine feste Vorschrift ex apostolorum institutione. Aber doch kommt Calvin zu dem Schluß: habemus ergo, esse hanc ex verbo dei legitimam ministri vocationem ubi ex populi consensu et approbatione creantur, qui visi fuerint idonei (S. 571). — Der Ritus ordinandi schließlich ist nach dem Vorbilde der ersten Kirche die Handauflegung.

Im weiteren wendet sich Calvin auf dem Grunde geschichtlicher Untersuchungen gegen die Ansprüche des Papsttums (S. 571 ff.). Ihm gegenüber weist er darauf hin, daß Christus allein das Haupt der Kirche sei (S. 601). — Auch die römische Auffassung der potestas ecclesiae verwirft er. Soweit sie die Lehre angeht, faßt er seine Meinung darüber in folgendem Satz zusammen: porro aedificandae ecclesiae una haec ratio est: si ministri ipsi suam Christo autoritatem conservare student, quae salva aliter esse non potest quam si id ei relinquatur, quod a patre accepit: nempe ut sit unicus ecclesiae magister (S. 628). So ist also die Macht der Kirche auch auf diesem Gebiete verfaßt in dem Worte Gottes (S. 630). Christus ist unser Lehrer (S. 632). Und wenn die Römischen sagen, der Kirche an sich stehe solche Macht zu, weil sie nie von Christus ihrem Bräutigam verlassen werde, so gilt das ebenso von jedem Einzelnen (S. 634). Eben deshalb hat sie ja auch nur all diese Gaben, weil die Einzelnen sie haben. (S. 635). Auch Konzile will Christus allein leiten, ohne einen Menschen an dieser Ehre teilnehmen zu lassen. Tunc autem demum praesidere dico, ubi totum consensum verbo et spiritu suo moderatur (S. 639). Doch ist eine Synode wahrer Bischöfe das beste Mittel, um bei Streitigkeiten über die Auslegung der Schrift

zu einer Einigung zu kommen. — Sodann spricht Calvin von dem zweiten und wichtigsten Teil der kirchlichen Gewalt, der jurisdictio oder morum disciplina (S. 647). Wie jede Stadt Obrigkeit und Ordnung haben muß, so muß auch die Kirche Gottes ihre geistliche politia haben. Diese ist aber von der bürgerlichen gänzlich verschieden, hindert und mindert diese nicht, stützt und fördert sie vielmehr. Jetzt findet Calvin in 1. Tim. 5, 17 zweierlei Presbyter erwähnt, solche, die am Worte dienen, und solche, die ohne Wortverkündigung die Kirche leiten (S. 648). — Wenn Calvin sich dabei gegen solche wendet, die meinen, daß diese Einrichtung nur solange Zweck gehabt habe, als die Obrigkeit keine christliche gewesen sei, und diesen gänzliche Verkennung des Unterschiedes zwischen beiden Gewalten der kirchlichen und der bürgerlichen vorwirft, so scheint er sich damit gegen Lutheraner und Zwinglianer, vielleicht auch gegen Widersacher in Genf zu wenden. Die Kirche hat keine Zwangsmittel, sondern erstrebt nur, ut voluntaria castigatione poenitentiam profiteatur (S. 648). Auch erklärt es Calvin nicht für natürlich, daß die Kirche diejenigen, welche ihren Ermahnungen nicht folgen wollen, dem Magistrat mitteilte. Das wäre aber der Fall, wenn der Staat an die Stelle der Kirche trete (S. 649). Vielmehr müsse die Kirche ihre spiritualis iurisdictio stets behalten; darauf komme es an, daß sie die weltliche nicht beschränke oder sich mit ihr vermische. Zu einer richtigen Durchführung der iurisdicitio aber sind zwei Bedingungen aufzustellen: 1. sie darf nicht mit der obrigkeitlichen Strafgewalt vermischt werden; 2. sie soll nicht durch einen Einzelnen, sondern durch ein gesetzliches Kollegium ausgeübt werden. — Bei all diesen Ausführungen sehen wir klar die Genfer Verhältnisse vor uns und erkennen auch, daß wir oben richtig die Punkte herausgestellt haben, auf die es Calvin vor allem ankam. — Für die Ausübung der disciplina nun teilt Calvin die Kirche in duos ordines praecipuos: clerum scilicet et plebem. Daß hinter der Bezeichnung clerus nicht etwa irgend eine katholische Exemption oder Betonung des Amtscharakters sich versteckt, sagt gleich der nächste Satz: Clericos appello usitato nomine, qui publico ministerio in ecclesia funguntur (S. 658). Für sie wird die Zucht noch verschärft (S. 671). — Über die allgemeine Zucht heißt es nun, wie die rettende Lehre Christi die Seele der Kirche sei, so sei die Zucht gleich den Nerven, die bewirken, daß die Glieder richtig untereinander zusammenhängen. Sie wird von Calvin auch bezeichnet als fraenum, stimu-

lus, paterna ferula (S. 658). In ihrer ganzen Ausgestaltung ist die Zucht optimum — et sanitatis subsidium et fundamentum ordinis et vinculum unitatis (S. 659). Für ihre Ausübung aber erscheint es ihm nach des Paulus Worten richtig, wenn nicht die Ältesten allein vorgehen, sondern mit Zustimmung und Wissen des Volkes: in eum scilicet modum, ut plebis multitudo non regat actionem, sed observet ut testis et custos, ne quid per libidinem a paucis geratur (S. 662). Aber wie überhaupt in der Kirche, so soll auch hier Liebe herrschen (S. 662 f.). Wie sehr Calvin aber auch vorher die Notwendigkeit der Zucht betont hat, so fordert er doch wieder, daß weder ein Glied sich von einer Kirche trenne, noch auch ein Pfarrer sein Amt aufgebe, weil in der Gemeinde die Zucht nicht durchgeführt werde.

Wenn wir diese Ausgabe der Institutio mit der vorhergehenden vergleichen, so fällt uns vor allem auf, wie stark jetzt die sichtbare Kirche der nur kurz erwähnten unsichtbaren gegenüber in den Vordergrund tritt. Wir haben schon oben darauf hingewiesen, wie das nicht etwa als ein Maßstab für die Wertung beider Seiten für Calvin verwandt werden dürfe. Wie es kommt, daß er jetzt die sichtbare Kirche so stark berücksichtigt, ist uns wohl verständlich. Man könnte höchstens darüber verwundert sein, daß er in seinen Auseinandersetzungen mit der römischen Kirche nicht mehr von dem Gedanken der unsichtbaren Kirche ausgeht. Aber zunächst liegt das doch oft unausgesprochen zugrunde; dann aber handelt es sich hier doch eben darum, das Recht einer sichtbaren Kirche im Gegensatz zur römischen darzutun.

Jetzt wird auch öfter als früher zur Begründung für die äußere Organisation der Kirche auf die Bibel und die erste Gemeinde verwiesen. Wenn aber Kattenbusch einmal sagt (J. C. Jahrb. f. deutsche Theol. 1878 S. 364 f.), daß Calvin durch „die scharfe Ausprägung der Lehre von der Schrift, in der die Schrift gewissermaßen als ein Codex betrachtet wird — am meisten zu seiner mechanischen Auffassung von der Vorbildlichkeit der alttestamentlichen Theokratie und besonders auch der apostolischen Gemeinde gekommen" sei, „die sein Verhalten als praktischer Reformator so wesentlich bestimmt hat", so wird genauere Beobachtung zeigen, daß nicht das Schriftprinzip Calvin zu seinen praktischen, organisatorischen Forderungen brachte, sondern vielmehr das praktische Leben selbst. Die Begründung durch die Schrift kam erst später als Stütze dazu. Daß dem wirklich so ist, dafür finden wir gerade

jetzt ein deutliches Beispiel. In der Ausgabe von 1536 ist das Institut der Laienältesten nicht besprochen, höchstens mit einem Worte erwähnt. Auch noch in der Ausgabe von 1539 meint Calvin den Ausdruck presbyterium in 1. Tim. 4, 14 besser vom ministerium verbi als von einem coetus seniorum verstehen zu müssen, obgleich er selbst inzwischen in Genf die Einrichtung der Ältesten gefordert hatte. 1541 war in Genf durch die ordonnances das consistoire eingerichtet mit den vom Rat bestimmten Ältesten. Und jetzt findet sich auch in der Institutio von 1543 eine biblische Begründung dieser Einrichtung. Die Besprechung der Stelle 1. Tim. 4, 14 fällt fort. Auch faßt Calvin nochmals Bischöfe, Presbyter, Pastoren und ministri als gleichbedeutend zusammen, um dann aber mit Berufung auf Röm. 12, 8 und 1. Cor. 12, 28, die seniores, die aus dem Volke erwählt werden und die Sittenzucht mit den Bischöfen ausführen sollen, als nötig und in der alten Kirche von jeher bestehend zu betonen. Daß Calvin erst später aus der Schrift heraus die Notwendigkeit der Ältesten erkannt habe, ist nach dem ganzen Sachverhalt ausgeschlossen. Wir haben hier ein deutliches Beispiel dafür, wie ihm ein Schriftwort erst von dem praktischen Leben aus den Sinn gewann, durch den er dann seine Forderungen stützte. — Gerade wenn wir das Verhältnis der Inst. von 1543 zu den ordonnances von 1541 beachten, erkennen wir, daß auch bei Calvin das zutrifft, was Harnack einmal für die Entwicklung der Lehre von der Kirche im allgemeinen sagt, daß die Theorie immer erst der Praxis nachfolge.

An die Institutio von 1543 wollen wir kurz noch einige kleinere Schriften anreihen, die sich wesentlich mit der Institutio decken. Den Kommentar zum Judasbrief von 1542 können wir ganz übergehen. — In der defensio sanae et orthodoxae doctrinae de servitute et liberatione humani arbitrii adversus calumnias A. Pighii Compensis 1543 bestreitet Calvin, daß sich die Protestanten um der Mißbräuche und schlechten Sitten der Kleriker willen von der Kirche getrennt hätten (O. C. 6 S. 241 f.). Denn der Mangel einer rechten Zucht ist ja nicht ein unbedingtes Hindernis der Einheit. — Für die Gesamtcharakteristik der äußeren Kirche und des Amtes ist zu bemerken, daß Calvin ausdrücklich sagt, Gott allein wirke alles, sed quia spiritus sui virtutem quodammodo in evangelii praedicatione inclusam esse voluit, non vana neque inutilis est nostra opera, quae eius providentiae servit (S. 254). Die Kirche steht nicht etwa über der Schrift und der Lehre (S. 270 ff., 326),

sondern nur das ist eine Kirche, die fida est custos verbi dei. Auf der Doctrina als ihrem Fundament ist die Kirche gebaut. Von der Doctrina sagt Calvin: Hoc vinculum est, hic nexus sacri coniugii, quo sibi ecclesiam Christus copulavit (S. 326, vergl. S. 243). Diese Stellen sind wichtig für eine Bestimmung dessen, was Calvin unter doctrina versteht. Sie ist nicht der kirchlich festgelegte Lehrbegriff, sondern der ewige Inhalt des Wortes Gottes, den Calvin oft genug auch einfach als Evangelium Christi bezeichnet. (Von hier aus wird es auch verständlich, daß Calvins Frau kurz vor ihrem Tode erklärte, auf diese Lehre wolle sie ruhig sterben. An der Lehre hing eben ihre Seligkeit.)

Ausführlich handelt Calvin dann wieder über die rechte Art der Kirche in Supplex exhortatio ad Caesareum Carolum Quintum etc. 1543. Wir brauchen nur auf wenige Punkte hinzuweisen. Als das, womit das Christentum stehe und falle, wird zweierlei bezeichnet: ut rite colatur deus, ut unde salus sibi petenda sit, noverint homines. Hierauf folgen erst Sacramenta und gubernatio, die zur Erhaltung der Doctrina gesetzt sind, unter letzterer faßt er nämlich die beiden wesentlichen Erfordernisse zusammen. So kann er auch erklären, daß das regimen in ecclesia zusammengefaßt mit den Sakramenten als der Leib, die Doctrina aber als die Seele der Kirche zu bezeichnen sei (O. C. 6 S. 459). — Sonst finden wir hier wesentlich nur die Gedanken der Institutio. Ebenso auch in dem traicté des reliques 1543 (O. C. 6 S. 405 ff.).

So ist in diesen Anfangsjahren seines zweiten Genfer Aufenthaltes in Calvins Lehre von der Kirche die Bewegung zum Abschluß gekommen, die wir in der Zeit seines Aufenthaltes in Deutschland sich von verschiedenen Seiten anbahnen und schon beginnen sahen. Stark fällt jetzt das Gewicht auf die äußere Kirche. Die ganzen Ausführungen über die Ordnung der Kirche werden jetzt bei der Erklärung des Symbols und zwar weitläufig gegeben. Das ministerium wird stark betont, aber eigentlich doch nicht mehr als in der früheren Epoche schon angelegt war. Hier ist das Charakteristische für unsere Zeit viel mehr, daß in der ausgeführten Organisation mit Heranziehung der ganzen Gemeinde, besonders der Laienältesten, vor allem aber in der stetigen Betonung und Durchführung des Grundsatzes, daß Christus allein das Haupt der Kirche sei und überall herrschen müsse, der Gefahr einer Überschätzung des Amtes vorgebeugt wird. Dem dient auch die Hervorhebung dessen, daß Gott seine Macht und Ehre nicht

an das ministerium abgetreten habe, daß vielmehr die Mittel des Amtes, Wort und Sakrament, nur wirken, wenn Gott selbst in ihnen tätig ist, oder daß das Amt mehr ein Dienst als eine Macht sei, daß es gar nichts bedeute, sobald es über das Wort Gottes hinausgreife. Eventuell soll selbst die Obrigkeit einen Mißbrauch des Amtes hindern. Dieser gegenüber wird aber vielmehr geltend gemacht, daß sie nicht in das eigene Gebiet der Kirche zumal bei der Zucht übergreifen dürfe. In der Praxis gelang es Calvin nicht überall sein Ziel zu erreichen. Auch jetzt aber zeigt sich über und in allem wirksam der eigenartige Zug in Calvins Frömmigkeit, die Beugung vor der Majestät Gottes.

6. Kapitel.

Die Zeit bis zum völligen Siege Calvins in Genf.

Riecker sagt a. a. O. S. 7 richtig, daß in Calvins Institutio von 1543 sich sein Verfassungsideal abgeschlossen finde. Mit gleichem Recht kann man das auch von seiner Lehre von der Kirche sagen. 1543 liegt sie in den wesentlichen Zügen vor. Sie wird späterhin nur noch mehr ausgeführt, systematisch in Zusammenhang gestellt und aufgebaut. Dadurch freilich tritt dann ein wichtiger Gesichtspunkt, den wir in der Institutio von 1559 die ganze Darstellung beherrschend finden, erst klar hervor. Weil aber eigentlich die Lehre sachlich unverändert bleibt, so können wir die noch übrig bleibenden Untersuchungen in einigen Längsschnitten durchführen. Wir werden zuerst Calvins praktische Tätigkeit beobachten und zwar zunächst in Genf, dann über dessen Grenzen hinaus. Schließlich werden wir seine schriftstellerische Produktion in jener Zeit betrachten.

a) Die praktische Tätigkeit.

In Genf war als Grundlage des gesamten Lebens von Rat und Bürgerschaft die Bibel anerkannt. Sie zu sichern war eins der wichtigsten Ziele für Calvin in den Kämpfen der nächsten Jahre. Deshalb vor allem lehnte er an der Spitze der übrigen Pfarrer es ab, als 1544 der Rat dem Castellion, dem Rektor der Schule, eine Pfarrstellen überweisen wollte (vergl. auch F. Bouisson, S. Castellion. Paris 1892). Die beiden Punkte der Schrift, an denen dieser Zweifel äußerte, wurden auch von Calvin nicht zu hoch gewertet; doch wollte er kein gefährliches Beispiel geben. Die Bibel sollte unangetastet bleiben, damit sie eine sichere Grundlage der Ein-

heit in der Kirche sei. Um die vorurteilslose Auslegung derselben sicher zu stellen, sollten auch bei der Bestimmung der Pfarrer keine anderen Interessen, zumal nicht die Machtinteressen der Obrigkeit sich geltend machen. Deshalb wachte Calvin eifersüchtig darüber, daß die Kirche stets den Ausschlag bei der Pfarrerwahl gab. So wurde auch Trolliet, den der Rat gerne als Pfarrer gesehen hätte, zurückgewiesen. — Doch blieb Calvins Lehre nicht unangefochten. Mit persönlichen Angriffen gegen ihn, verknüpften sich auch meist solche gegen seine Lehre, z. B. bei dem Ratsherrn Pierre Ameaux (vergl. Ratsprotokoll vom 4. und 17. März 1546 O. C. 21). Gefährlich aber wurde dieser Kampf erst, als die Obrigkeit zu Calvin eine stark feindliche Stellung einnahm, und im Jahre 1551 der Arzt Bolsec sich gegen die Richtigkeit des Schriftverständnisses Calvins richtete. Gerade gegen die Lehre von der Prädestination, die mit Calvins besonderer Frömmigkeit so eng verknüpft war, trat er auf. Auch seine Ablehnung derselben glaubte er aus der Schrift begründen zu können. Calvin machte es ihm vor allem auch zum Vorwurf, daß er die Ruhe der Kirche störe (O. C. 14 S. 252). Dies mußte auch der Obrigkeit bedenklich erscheinen; und da auch die von den anderen schweizerischen Kirchen eingeholten Urteile für den Bestreiter der Prädestination ungünstig ausfielen, so mußte dieser als „durch die heiligen Schriften besiegt" erklärt werden. Calvin wurde, wie Choisy a. a. O. S. 119 sagt, durch das ergangene Urteil als l'interprète de la Parole de Dieu dans l'Eglise genevoise anerkannt. Aber dadurch, daß der Rat überhaupt Verhandlungen über seine Lehre zugelassen hatte, war doch von vornherein seine Stellung erschüttert. Und die Angriffe gegen seine Lehre gingen fort. Zum vollen Siege kam Calvin auf diesem Gebiet dadurch, daß einige extreme Geister Angriffe gegen ihn richteten, die in jener Zeit ganz unerträglich waren: Gruet und besonders Servet. Der letztere warf bei den verschiedenen Anklage- und Verteidigungsschriften, die hin und her gewechselt wurden, Calvin auch vor, daß er Heidentum, Judentum und Christentum nicht recht auseinanderhalte (O. C. 8 S. 684); und dann kommt er auch darauf zu sprechen, daß Calvin über die Gewalt der Kirche streite, an sit eius, vel scripturae, autoritas maior in dogmatum discussione? et an perpetuo duret ecclesia? Dagegen sagt Servet: Ecclesiam autem accipi oportet, non ut spectatur ab hominibus, sed ut agnoscitur a Christo, qui medius est inter suos congregatos. Er macht es also Calvin zum Vor-

wurf, daß der nicht genug von Christus aus seine Gedanken über die Kirche aufbaue, zuviel Wert auf die Kirche nach ihrer äußeren Gestalt lege. Für ihn gibt es nur ein Kennzeichen der Kirche: den Geist (O. C. 8 S. 686). Das zeigt sich auch darin, daß er erklärt: die Kirche ist vor der Schrift da; sie hat über sie geurteilt und noch zu urteilen. — Calvins andere Stellung gerade auch zur sichtbaren Kirche hat dagegen in der von ihm verfaßten und von allen Genfer Predigern unterschriebenen refutatio errorum Michaelis Serveti ihren Ausdruck gefunden. Hier (O. C. 8 S. 639 f.) wendet er sich gegen dessen Meinung, daß seit 1260 Jahren die Kirche aus der Welt entflohen sei, ut coelum illi exsilium fuerit. Non enim frustra, so sagt er, dicitur ecclesia eius complementum: nec ea quidem angelica vel coelestis, sed quam in hac mundi peregrinatione fovet, ac praesidio suo tuetur. — Auch in dieser Sache rief Calvin wieder das Urteil der übrigen Schweizer Kirchen an. Und dieses zwang den widerstrebenden Rat auch jetzt wieder Calvins Auffassung der Schrift als die richtige anzuerkennen. — Nicht persönliche Gründe trieben Calvin hauptsächlich in diesen Kampf um seine Schriftauffassung, sondern das Bestreben, die Wahrheit und Ehre Gottes in seinem Worte und damit die Einheit und Reinheit der Kirche aufrecht zu erhalten.

Neben diesen Kämpfen her ging fortwährend das Ringen um die Zucht. Wir haben oben festgestellt, daß gerade in den diese betreffenden Bestimmungen der ordonnances der Keim zu weiteren Zwistigkeiten lag. Selbstverständlich war es, daß stets von leichtfertigen Leuten gegen die harte Zucht opponiert wurde. Ohne persönliche Rücksichten suchte Calvin diesen gegenüber die Ehre der Kirche zu wahren. Selbst der Generalkapitän Perrin, mit dem Calvin zunächst eng befreundet war, und seine Verwandten mußten sich darunter beugen. — Solange die Obrigkeit ihre Pflicht tat, prallten alle Angriffe ab. Bald aber wurde diese in der Durchführung der Zucht lässig, ja suchte immer mehr die Entscheidung in ihre Hand zu bringen. Besonders schlimm war der Kampf im Jahre 1552 und den folgenden. Der Rat forderte, daß er die Entscheidung über die Exkommunikation zu treffen habe (vergl. Ratsprotokoll vom 23. Dezember 1552 O. C. 21). Damit legte er die Hand an das Calvin am wichtigsten erscheinende Recht des Konsistoriums. Der Ausschluß vom Abendmahl sollte dazu dienen, Gottes Ehre in der Heiligkeit der Kirche besonders beim Herrenmahl nach Möglichkeit zu wahren. Hier durften keinerlei poli-

tische Rücksichten eingreifen. Darum verlangte Calvin besonders an diesem Punkte die Selbständigkeit der Kirche in ihrem Konsistorium gegenüber dem Staate. Jeder Angriff hierauf schien ihm direkt die Zerstörung der Kirche zu bezwecken. Er sah die Kirche selbst in größter Gefahr und widersetzt sich daher mit aller Kraft, als der Rat befiehlt, den vom Abendmahl ausgeschlossenen, nicht bußfertigen Bertellier wieder zuzulassen (vergl. O. C. 14 ep. 1781 und ep. 1838 S. 655). Dem Rat gegenüber weist er darauf hin, daß dieser doch schon bei der bestehenden Praxis sehr starken Einfluß auf die Zuchtübung genieße. Aber das machte auf den Rat keinen Eindruck. Es hatte sich gezeigt, daß der moralische Einfluß der Prediger und vor allem Calvins in der Zuchtbehörde doch ausschlaggebend war. Der Rat aber wollte selbst herrschen, den Ausschlag geben auch in allen Angelegenheiten der Kirche. Der Kampf um diese Frage wurde erst zur Entscheidung gebracht, als im Mai 1555 die dem Reformator gegnerische Partei ganz machtlos geworden und durch die Verleihung des Bürgerrechtes an viele Emigranten die Zahl der unbedingten Anhänger Calvins sehr gewachsen war.

Der Rat verschärfte jetzt bereitwillig auf Verlangen der Prediger die Zuchtbestimmungen. Die Staatsgewalt lieh der kirchlichen immer mehr ihren Arm. Auch auf dem Gebiete der Lehrstreitigkeiten griff sie jetzt schneller und entschiedener ein. Der von Calvin erläuterten Schrift durfte niemand widersprechen. Das Konsistorium gewann immer mehr Achtung und übte unbestritten das Exkommunikationsrecht aus.

Bezeichnend dafür, wie Calvins Bestreben auch weiter darauf ging, die innere Selbständigkeit der Kirche, besonders auf dem Gebiete der Zucht zu erhalten, und wie er jetzt von der Obrigkeit dabei nuterstützt wurde, ist, daß die von Calvin am 30. Januar 1560 beantragten Änderungen der ordonnances im wesentlichen angenommen wurden. Vier Punkte waren es besonders, die von den Predigern gewünscht wurden: 1. bessere Trennung der kirchlichen Gewalt des Konsistoriums von der weltlichen Rechtsprechung, 2. Wahl der Konsistoriumsmitglieder in Gegenwart aller Prediger, nicht nur wie bisher in der Calvins allein, 3. eine öffentliche Buße in der Kirche für die, auf welche die Exkommunikation nicht den erwarteten Eindruck machte, 4. Bekanntmachung der zu wählenden Prediger vor der Gemeinde an drei Sonntagen.

In seiner Genfer praktischen Tätigkeit sehen wir also Calvin

gerade für die beiden Punkte eintreten, die wir schon früher als für ihn sehr wichtig erkannten: Die Zucht und die innere Selbständigkeit der Kirche. Darin ließ er nicht nach, weil es sich ihm hier ganz besonders um die Ehre Gottes zu handeln schien. Wie früher, so legt Calvin auch hier starkes Gewicht auf die äußere Verfassung der Kirche, fordert und betätigt Einigkeit und Zusammenschluß auch mit den anderen Kirchen. Gottes Wort ist die Grundlage der Kirche sowie des ganzen Lebens. In seiner Herrschaft besteht die Christokratie, die deshalb auch nicht mit Unrecht von E. Choisy Bibliokratie genannt wird. —

Die Größe und Macht von Calvins Persönlichkeit zeigt sich uns erst im reinsten Lichte, wenn wir ihn in seiner Tätigkeit außerhalb Genfs beobachten. Schon in Genf hatte er bei seinem Kampf für eine möglichst große Vollkommenheit der Kirche auch das im Auge, daß das Genfer Vorbild auch für die übrigen Evangelischen ein Sporn zur Nacheiferung sein könne (O. C. 16 S. 594). Deshalb wurde auch im November 1561 vom Genfer Magistrat beschlossen, die ordonnances drucken zu lassen, „damit sie zur Unterweisung anderer Völker und zum Zeugnis unserer Reformation dienen".

Den Kirchen in der deutschen Schweiz und in Deutschland gegenüber (vergl. Schütte, Calvins Einfluß auf die deutsche Reformation. Deutsch-evangel. Blätter 1907 S. 145 ff.) machte sich vor allem sein Bestreben nach Einheit geltend. Man wird Calvin zugestehen müssen, daß er nach seinem März 1557 geschriebenen Wort gehandelt hat: semperque dabo operam, ne mea culpa scindantur et distrahantur ecclesiae (O. C. 16 S. 429). Er hat stets gestrebt nach der concordia, in qua consistit ecclesiae salus (O. C. 18 S. 158). Auch jetzt wieder können wir in einem Brief an Bullinger finden, daß man wohl auch verschiedene Meinungen in der Kirche vertragen müsse; die Einheit solle eben in der Zugehörigkeit zu Christus ihren Grund haben (O C. 12 S. 666, vergl. O. C. 16 S. 464, O. C. 20 S. 424). Er wendet sich dagegen, daß man eine Gleichmäßigkeit in den Zeremonien fordere (O. C. 15 S. 80). — So sucht er zwischen Lutheranern und Reformierten Frieden zu schaffen. Deshalb dringt er so oft auf ein Kolloquium der Schweizer mit den Lutheranern. Er beklagt es sehr, daß zwischen den Kirchen, die doch fast das gleiche Bekenntnis hätten, keine Abendmahlsgemeinschaft stattfinde (O. C. 12 S. 729). Atqui coena sanctae inter filios dei unitatis est symbolum (O. C. 20 S. 200). — Freilich, wenn es nötig ist, wie dem Interim und auch

den Eiferern gegenüber, die die Kirche zerspalten, nimmt er die Fehde auf. Aber auch im Dedikationsbrief zur zweiten defensio contra Westphalum betont er, daß Einheit zwischen Lutheranern und Reformierten sein solle (O. C. 9 S. 49). — Daneben aber betont er auch den auswärtigen Kirchen gegenüber stark die disciplina und die doctrina als notwendig (vergl. O. C. 20 S. 115; 18 S. 159; 14, S. 333). Als er im Oktober 1562 Vorschläge für eine Kirchenverfassung in der Pfalz macht, da fordert er auf alle Fälle die Disziplin (O. C. 19 S. 564, vergl. auch O. C. 17 S. 451 ff.; 18 S. 235 ff.). — In Deutschland lagen Calvin noch besonders die Fremdlingsgemeinden zu Frankfurt und Wesel am Herzen. Auch bei ihnen rät er zur Einigkeit (O. C. 16 S. 344), zum Zurückstellen auch von äußerlichen Unterschieden etwa bei den Zeremonien (O. C. 15 S. 79 f., 394) und auch zur Beugung einer Minorität unter die Majorität besonders bei Wahlen (O. C. 16 S. 209). —

Weitaus am meisten beschäftigten aber Calvin die Verhältnisse in seiner Heimat Frankreich.[1] Seit ungefähr 1545 wurde Calvins Einfluß unter den protestantisch gesinnten Franzosen herrschend. Eine Frage beschäftigte Calvin sehr bald und sehr oft: Wie soll sich ein allein in römischer Umgebung lebender Protestant zum römischen Kultus verhalten? Calvin stellte da scharf ein Entweder — Oder auf. Der Protestant soll sich entweder allen falschen Gottesdienstes enthalten, oder er soll auswandern. In der Folge dieser Forderung Calvins erwuchs nun aber eine neue Schwierigkeit. Die kleinen Häuflein von Protestanten, die sich hin und her in Frankreich bildeten, besaßen keinen ordnungsmäßig berufenen Diener am Wort. Und wenn Calvin wohl erklärte, daß das Wort ein jeder aus der Gemeinde verkünden könne, so glaubte er doch, die Austeilung der Sakramente nur dann als richtig befinden zu können, wenn sich eine regelrechte Gemeinde mit der notwendigen Ordnung gebildet habe. Besonders sei es nötig, daß geordnete Prediger eingesetzt würden (O. C. 14 S. 638). Das erfordert aber wieder, daß man sich dauernd zu einer Gemeinde

1) Vergl. besonders E. Marcks, Colingy I Stuttgart 1892 u. K. Müller, Calvin u. d. Anfänge der franz. Hugenottenkirche. Preuß. Jahrb. 114, 1903. Ferner G. Weber, Geschichtl. Darstellung d. Calvinism. im Verhältnis zum Staat. Heidelberg 1836. — Polenz, Gesch. d. franz. Calvinism. Gotha 1857. L. Ranke, Franz. Geschichte. Stuttgart 1852. — M. Goebel, Gesch. des christl. Lebens in der Rhein.-Westf. Kirche I. Coblenz 1849. — Lechler, Geschichte der Presbyterialverfassung. Leiden 1854. Auch H. Edler von Hoffmann, Kirchenverfassungsrecht der niederl. Reform. Leipzig 1902.

zusammenschließe (O. C. 15 S. 174). — Drückend wurde diese Lage mit Hinblick auf die Taufe, zumal Calvin erklärte, daß jeder, der sein Kind in der römischen Kirche taufen lasse, dieses beflecke (O. C. 17 S. 712). Durch diese Stellungnahme trieb er die französischen Protestanten dazu, feste Gemeinden zu gründen, Prediger und Älteste zu wählen und die Zucht einzuführen. — Als in einzelnen Gemeinden Zwistigkeiten ausbrachen, versammelten sich 1559 in Paris die Abgesandten der französischen Gemeinden, um ein gemeinsames Bekenntnis und eine gemeinsame Kirchenordnung aufzustellen. Die beiden Abgesandten, die Calvin für diese Pariser Versammlung bestimmt hatte, langten zu spät an. Aber eigentlich waren alle dort Anwesenden seine Schüler; so ist es natürlich, daß die Beschlüsse ganz von calvinischem Geiste erfüllt sind. Ja es ist wohl nicht unrichtig, wenn Choisy (a. a. O. S. 207) in Genf zwar den Typus der calvinistischen Theokratie, d'une société gouvernée tout entière par l'autorité de la loi divine findet, von der französischen Kirche aber sagt: L'organisation des Eglises de France répond même mieux que l'organisation de l'Eglise de Genève à l'idéal ecclésiastique de Calvin. Er findet hier also le type authentique de l'Eglise calviniste. Darum müssen wir auf das französische Bekenntnis und die Kirchenordnung noch etwas näher eingehen.

Die confessio gallicana unterscheidet nur zwischen wahrer und falscher Kirche. Von der ersteren sagt sie dem Worte Gottes folgend aus, daß es la compagnie des fideles sei, die das ganze Leben hindurch dem Worte Gottes folgen wollen, dabei stets wachsen in der Furcht Gottes und doch nur auf die Vergebung der Sünden bauen (E. F. K. Müller, Reform. Bekenntnisschriften 1903 S. 228). Zum Gehorsam gegen das Wort Gottes gehört insbesondere auch der rechte Gebrauch der Sakramente. Der wahren Kirche sind zwar auch Heuchler beigemischt, aber sie vermögen nicht „effacer le tiltre de l'église" (S. 228). Es ist zu beachten, daß hier eine sichtbare und eine unsichtbare Kirche gar nicht unterschieden werden. Es sind nur zwei sichtbare Kirchen, die wahre und die falsche , einander gegenübergestellt. Das geht auch daraus hervor, daß kurz vorher gesagt wird, keiner der Gläubigen dürfe sich absondern, wenn nur eine sichtbare Kirche an ihrem Orte von Gott eingerichtet sei. Doch ist gerade in der Form, in der dann die wahre Kirche bestimmt wird, durchaus nicht ausgeschlossen, daß ihr wesentlicher Teil unsichtbar sei. Jedenfalls

liegt kein irgendwie zwingender Grund vor anzunehmen, daß wir hier einige von den wenigen Abänderungen zu finden hätten, welche die Pariser Versammlung an dem von Calvin übersandten Bekenntnis vornahm. Diese Gedanken sind ebenso calvinisch, als wenn die gallicana fordert, que l'ordre de l'Eglise qui a este establie en son authorite, doit estre sacre et inviolable (Müller S. 227; vergl. S. 229). Echt calvinisch ist auch die Bezeichnung Christi als seul chef, seul souverain et seul universel Evesque der Kirche (Müller S. 229), ferner die Forderung der verschiedenen Ämter und deren Begründung aus der Schrift. Auch wenn trotz der Gleichstellung der Pastoren doch Superintendenten erwähnt werden (Müller S. 229), so ist das nicht wider Calvin. Der Superintendenten Aufgabe ist es, die ganze Kirche so zu leiten, daß sie nicht von den Anordnungen Jesu Christi abweiche. Das hindert nicht, daß an jedem Ort wieder besondere Bestimmungen getroffen werden. Menschliche Erfindungen werden abgewiesen, und es wird nur anerkannt, was dazu dient, Einheit zu schaffen und jeden vom ersten bis zum letzten in Gehorsam zu halten. Dazu soll auch die vom Herrn befohlene Exkommunikation dienen. Diese wird verhängt durch das Presbyterium, dem aber hier anders als in Genf auch die Diakonen angehören.

Überhaupt brachte die Praxis in Frankreich manche Änderungen den Genfer Zuständen gegenüber mit sich. Das erkennen wir aus der „Discipline ecclésiastique" (über die uns erhaltenen Bruchstücke der ältesten Redaktion von 1559 vergl. v. Hoffmann a. a. O. S. 14 ff.). Die Hinzuziehung der Diakonen zum Konsistorium erwähnten wir schon; sie nehmen hier überhaupt eine höhere Stellung ein als in Genf. Auch das Konsistorium hat größere Machtvollkommenheit. Es ergänzt sich selbst durch Kooptation, wählt von sich aus die Pfarrer, übt auch in Ehesachen das Spruchrecht. Die Gemeinde an sich hat dagegen wenig Rechte, auch bei der Pfarrwahl nur das des Einspruchs. Die große Zahl der Gemeinden forderte einen weiteren organischen Aufbau. Sie wurden zunächst zu Provinzialsynoden, die regelmäßig zusammentraten und verwaltende und richtende Funktionen ausübten, dann weiter zur Generalsynode zusammengeschlossen, die faktisch wenigstens gesetzgebende Gewalt ausübte. Hier ist nun besonders wichtig, daß im Unterschied zu Calvins Praxis und Vorschlägen auch die Ältesten und Diakonen zu den Synoden hinzugezogen wurden. Zwischen Kirche und Staat besteht nach der discipline keinerlei

Band. Der Staat verfolgte ja in Frankreich die Gemeinden. So mußten diese hier ihre Angelegenheiten ganz selbständig regeln.

Calvins Grundsätze bestimmen im großen und ganzen auch die Festsetzungen der Discipline ecclesiastique. Auch die eben angeführten Abweichungen von der Genfer Ordnung widersprechen ihnen nicht, sie sind im wesentlichen durch die Verschiedenheit der Verhältnisse bedingt. Die grundlegend aristokratische Gestaltung des Kirchenregimentes und die damit zusammenhängende Beschränkung der Gemeinderechte war dem Genfer Reformator nur genehm. Die größere Macht des Konsistoriums in eherechtlichen Fragen und bei Pfarrwahlen ist ihm sicherlich erwünscht gewesen, ebenso wie die Selbständigkeit in der Zuchtübung. Gerade die feindselige Stellung der Obrigkeit ließ hier gelingen, was in Genf, wo es auf die befreundete Obrigkeit immer Rücksicht zu nehmen galt, nicht durchzusetzen war. Die leitenden Instanzen der Kirche entstanden und verwalteten ihr Amt in völliger Selbständigkeit dem Staate gegenüber. Dies machte sich besonders günstig bemerkbar bei der Handhabung der Zucht. Ebenso bewirkte sie im Verein mit Calvins Drängen auf Einigkeit in der Kirche den weiteren Zusammenschluß in den Synoden. Letztere haben wir ja auch von Calvin vorgeschlagen gefunden. Freilich hörten wir da nur von Synoden der Pfarrer. Aber auch die Heranziehung der Ältesten und Diakonen ist von Calvins Standpunkt aus wohl erklärlich: in Genf übte ja das „Laien"element durch die Regierung des Staates auf die Kirche einen starken Einfluß aus. Es war nicht mehr als billig, daß in Frankreich auch den „Laien" — notgedrungen auf eine andere Weise — dieser Einfluß zugestanden wurde. Das war ja zugleich ein Schutzmittel gegen Ansprüche der Pastoren, welche die Herrschaft Christi bedrohen könnten. Sucht man doch für diese starke Beteiligung des „Laien"-elements an der Regierung der Kirche eine andere Herleitung, so lassen sich da Verbindungslinien mit allgemein politischen Bestrebungen im damaligen Frankreich ziehen oder noch eher mit a Lasko, der mit seinen für die Londoner Fremdengemeinden besonders entwickelten Anschauungen von der Kirche auf die Niederlande und weiterhin einwirkte (vergl. Kuyper, Disquisitio etc. — K. Hein, Sakramentslehre a Laskos. Berlin 1904). Doch hat uns das hier nicht weiter zu beschäftigen. Hier sei nur noch zusammenfassend festgestellt, daß wir bei Calvin auch in seiner auf die französische Kirche sich beziehenden Tätigkeit seine uns schon

bekannten Gedanken von der Kirche sich auswirken sehen, und daß die Gestaltung der französischen Hugenottenkirche uns zeigt, wie Calvins Ideen sich bei einer Selbständigkeit der Kirche dem Staate gegenüber in einzelnen Punkten klarer durchsetzen können.

Einen kurzen Blick nur wollen wir noch auf die weitere Wirksamkeit Calvins außerhalb Genfs werfen. Für Calvin und Knox, der Schottland mit calvinischen Gedanken erfüllte (vergl. Fr. Brandes, John Knox. Elberfeld 1862. — Ch. Martin, De la genèse des doctrinis politiques de J. Knox. Bulletin de la soc. etc. 1907 S. 193 ff.), ist eine Stelle aus einem Briefe Calvins an diesen bezeichnend (O. C. 18 S. 434). Calvin will wohl, daß die Kirche von allem Verkehrten gereinigt werde; den heftigen Knox aber mahnt er zur Mäßigung. Aus der confessio Scoticana, in der sich gerade auch bei der Lehre von der Kirche die Gedanken der Institutio wiederfinden, sei nur noch hervorgehoben, daß hier neben den zwei von Calvin stets angeführten Zeichen der wahren Kirche als drittes die ecclesiasticae disciplinae severa observatio angegeben wird (Müller a. a. O. S. 257).

Auch nach England richtete Calvin manche Briefe. Gläubige Fürsten und Staatsleiter müssen gerade auch für den rechten Gottesdienst in ihrem Lande sorgen (O. C. 13 S. 66). Um die Reform durchführen zu können, ist besonders für solche, die ein kirchliches Amt inne haben, eine kurze verpflichtende Glaubenssumme nötig. Darum soll ein Katechismus aufgestellt werden. Croyez, Monseigneur, que iamais l'Eglise de Dieu ne se conservera sans Catechism (O. C. 13 S. 71). Doch soll sich der Katechismus nicht vor das Evangelium drängen. Neben der rechten Lehre ist aber auch die Zucht nötig (O. C. 13 S. 76). — In einem Briefe an Cranmer lobt er, daß dieser die Reformation durch eine gemeinsame Beratung tüchtiger und frommer Männer fördern will und beklagt bitter die Uneinigkeit der Kirche (O. C. 14 S. 312).

Auch sonst sehen wir nur die uns bekannten Gedanken Calvins wirksam werden, sei es, daß er in einem Dedikationsbrief an König Christian von Dänemark die Herrscherstellung Christi und die Notwendigkeit der evangelii sui doctrina für die Kirche betont (O. C. 14 S. 294 f.), oder daß er den Polen gegenüber, die ihm viel Mühe und Sorgen machten, neben der Einheit des Glaubens auch brüderliche Eintracht fordert.

b) Literarisches.

Wenn wir uns nun zum Schluß unserer historischen Untersuchung noch den überaus zahlreichen Früchten der schriftstellerischen Tätigkeit Calvins in den letzten zwanzig Jahren seines Lebens zuwenden müssen, so ist es natürlich nicht angängig, hier das ganze Material vorzulegen. Wir werden uns darauf beschränken, nur das Ergebnis der Untersuchung darzustellen. Die Belege werden wir vor allem aus den 15 ersten Jahren des zweiten Aufenthaltes Calvins in Genf nehmen, d. h. den Jahren, wo eine Rückwirkung der äußeren historischen Verhältnisse auf die Lehre Calvins am leichtesten möglich war.

In den exegetica und homiletica sehen wir jene unsichtbare Seite der Kirche, die bei Calvin seit langem schon sehr in den Hintergrund geschoben wurde, wieder stärker hervortreten. Das geschieht vor allem im Zusammenhang mit Gedanken, die zur unio mystica der Kirche mit Christus hinführen. Ganz besonders wird das betont bei der Besprechung von 1. Cor. 12, 12 (O. C. 49 S. 501, vergl. S. 308, 313). Die Christen sind ganz anders ein corpus, als man dies wohl von einer menschlichen Gemeinschaft sagen kann. Sie bilden nicht nur eine politische Körperschaft, sed sunt spirituale et arcanum Christi corpus. Ja: Christi nomen in locum ecclesiae substituitur. Das muß für die Kirche ein ganz besonderer Trost sein: hoc enim honore nos dignatur Christus, ut nolit tantum in se, sed etiam in membris suis censeri et recognosci. Deshalb ist ja nach Eph. 1, 23 die ecclesia auch Christi complementum, ac si divisus a suis membris, quodammodo mutilus foret. Dieselben Gedanken werden dann an der Stelle im Eph.-Kommentar ausgeführt (O. C. 51 S. 159) und noch mehr zur Erklärung von Eph. 5, 29 (S. 225) verwandt, wo die Verbindung zwischen Christus und der Kirche der Einheit in der Ehe gleichgestellt wird. Hierzu sagt Calvin: est locus insignis de mystica communicatione quam habemus cum Christo. Wir sind Christi Fleisch und Blut. So wie für Paulus, so ist auch für Calvin das Geheimnis zwischen Christus und der Gemeinde zu groß, als daß er es in Worte fassen könnte (S. 226 f., vergl. O. C. 52 S. 93). Bei all diesen hohen Worten steht ihm ohne Zweifel die Kirche als die Gemeinschaft der Erwählten vor Augen. Es ist auch bezeichnend wie hier im Zusammenhang stets das Moment der Gemeinschaft hervortritt. Das ist also hieraus klar zu erkennen, daß auch jetzt, wo die sichtbare Gestalt der Kirche so stark das Interesse Calvins in

Anspruch nimmt, doch ihr unsichtbares in Christo verborgenes Wesen die Grundlage bleibt. Darum verweilt er auch stets mit Liebe bei diesem Gedanken. — Zugleich aber richtet Calvin auch seinen Blick sehr auf die sichtbare Seite der Kirche. Was von dem inneren Wesen der Kirche gilt, wird auf die sichtbare Gestalt angewandt und für sie gefordert. Christus ist das fundamentum, auf dem die Kirche allein ruht — auch nach ihrer sichtbaren Gestalt. Gerade für die letztere wird die Verwirklichung dessen verlangt (O. C. 51 S. 175, 52 S. 113). Christus soll allein herrschen. Und es ist falsch, wenn die Papisten meinen, ohne ein irdisches Haupt sei die Kirche ihres Hauptes beraubt, (*ακεφαλον* O. C. 52) S. 86 f.). Vielmehr ist das die summa, Christum unum crescere oportet, omnes autem minui, ut bene composita sit ecclesia (O. C. kratie jetzt fordert. Gerade im Hinblick auf Servets Vorwurf, daß Calvin in seiner Lehre von der Kirche nicht genug von Christus ausgehe, sei aber hier noch hervorgehoben, daß in den exege- Schriften Calvins sich unendlich oft diese Verbindung hergestellt 51 S. 202, vergl. 50 S. 115). Wir sehen, wie stark Calvin die Christo- findet — nicht nur für die innerliche Seite der Kirche, sondern auch für die äußere Organisation.

Wie leicht bei Calvin diese beiden Seiten ineinander übergehen, was übrigens schon die Tatsache zeigt, daß Calvin in den exegetischen Schriften sich niemals veranlaßt sieht, die Scheidung zwischen beiden aufzustellen, sehen wir auch aus einer Stelle des Eph.-Kommentares, wo er über die Heiligkeit der Kirche spricht. Wenn er da zuerst sagt (O. C. 51 S. 224): nam sicut formae elegantia in uxore causa est amoris, ita Christus ecclesiam sponsam suam ornat sanctitate, ut sit hoc benevolentiae pignus, so denkt er da an die durch Christus erworbene innere Gerechtigkeit und Heiligkeit. Dahingegen führen die kurz darauf folgenden Worte: hic ergo verus est ecclesiae decor, haec pudicitia conjugalis, nempe sanctitas et innocentia, gleich wieder zur sichtbaren Gestaltung der Kirche über.

Noch deutlicher aber wird dieses Ineinandergreifen der beiden Seiten bei der Bestimmung und Forderung der Einheit. Ihr letzter Grund liegt darin, daß die Kirche das corpus Christi ist. So ist selbstverständlich ihre innerliche Seite von vornherein einheitlich (O. C. 49 S. 505). Aber bei dem unum corpus wird auch gleich die Notwendigkeit der unitas Christianorum betont (O. C. 51 S. 190). Und so gilt es denn auch gerade für die sichtbare vielfache

Gestaltung der Kirche: symmetria ecclesiae multiplici (ut ita loquar) unitate constat: hoc est, dum varietas donorum ad unum scopum tendit: sicut in symphonia varii sunt cantus, sed tali proportione inter se temperati, ut unum efficiant concertum: ergo et distincta esse tam dona quam officia convenit: et omnia tamen in unum reduci (O. C. 49 S. 497). So stellt also Calvin fest: in distinctione esse unitatem (O. C. 51 S. 196). Das hat vor allem Bedeutung für die Berechtigung des ministeriums in der Kirche. Aber auch hierbei ist ihm die Einigkeit besonders wichtig. Hoc enim praecipuum est religionis nostrae caput, ut inter nos simus concordes: hoc etiam consensu stat et subnixa est salus ecclesiae (O. C. 49 S. 314). Sie soll sich äußern in der Gemeinschaft auch des Gebetes. Darum fordert Calvin im November 1545 einen Gebetstag für die bedrängten Glaubensbrüder (O. C. 32 S. 460 f.).

Diese Einheit aber wird am besten gewahrt, wenn man sich zur gemeinsamen rechten Lehre hält, quasi ad ducis vexillum (O. C. 51 S. 199). Denn wenn auch Christus das einzige Fundament der Kirche ist, so ist sie doch in ihm gegründet durch die Predigt der Lehre (O. C. 51 S. 175). Und so kann auch gesagt werden, daß ihr Grund in apostolorum et prophetarum doctrina liege (S. 174). Deshalb hat man an der rechten Lehre auch einen Maßstab zur Unterscheidung von wahrer und falscher Kirche (vergl. auch O. C. 8 S. 373, 426 f. und 51 S. 224). Dabei zeigt uns der Umstand, daß der doctrina und dem Worte Gottes dieselbe Bedeutung zugeschrieben wird, daß sie im wesentlichen identifiziert werden. Ja die doctrina erhält noch eine nähere Bestimmung, insofern sie auch als doctrina evangelii bezeichnet wird. Die genaueste Bestimmung dessen, was das Unentbehrliche, das Konstituierende bei der doctrina ist, finden wir einmal im Kommentar zum 1. Cor. (O. C. 49 S. 307). Dort wird gesagt, auch in Corinth sei trotz großer Mängel der Lehre und des Lebens noch eine Kirche gewesen, von der man sich nicht hätte trennen dürfen: retinebant fundamentalem doctrinam, deus unus adorabatur apud eos et invocabatur in Christi nomine, fiduciam salutis in Christo collocabant, habebant ministerium non penitus corruptum: ideo simul manebat ecclesia. Also wo noch der einige Gott in Christi Namen angerufen wird, wo man Heilsglauben auf Christus richtet, ist die grundlegende Lehre noch vorhanden! Wesentlich dasselbe sagt eine andere Stelle aus demselben Kommentar (S. 354): haec porro est doctrina fundamentalis, quam labefactari nefas est, ut Christum

discamus. — Qui — Christum didicit, in tota coelesti doctrina iam est absolutus.

Das äußere Wort an sich hat nach Calvin keine erfolgreiche Wirksamkeit. Es ist dazu unbedingt notwendig, daß Gott durch seinen Geist eingreift. So sagt Calvin zu 2. Cor. 3, 6 nam literae nomine significat externam praedicationem quae cor non attingat: per spiritum vero doctrinam vivam, quae efficaciter operetur in animis per gratiam spiritus (O. C. 50 S. 39). Darum heißt es auch: verbum-spirituale est semen, eo nostras animas regenerat solus deus sua virtute (O. C. 49 S. 373). Und diese Wiedergeburt ist dann der eigentliche Eintritt in die Kirche: transitus in ecclesia ist secunda nativitas (O. C. 31 S. 803). So kann Calvin dann auch an dieser Stelle fortfahren: et certe non aliter renascimur in coelestem vitam, quam per ecclesiae ministerium. Und dasselbe will es bedeuten, wenn an dem obigen Satz, daß Gott allein durch das geistliche Wort unsere Herzen regiere, unmittelbar angeschlossen wird: sed ministrorum operam non excludit. Wohl hält Calvin das aufrecht, daß Gott in seinem Wirken nicht unbedingt an die äußeren Zeichen, Wort und Sakrament, gebunden ist. Aber es ist doch sein ordre perpetuel qu'il a mis en son eglise; wenn er anders verfährt, so geschieht das nur extraordinairement comme miracle (O. C. 8 S. 414, vergl. O. C. 49 S. 375 f.).

Für einen rechten Lehrer der Kirche wird zuerst verlangt, daß er von Gott berufen sei (O. C. 49 S. 305). Sein Amt ist aber auch für die Kirche nötig (O. C. 51 S. 198). Darum wendet sich Calvin heftig gegen die Fanatiker, die geheime eigene Geistesoffenbarungen vorgeben und hochmütig meinen, des Predigers und seiner Verkündigung nicht zu bedürfen (O. C. 51 S. 199 f., vergl. 52 S. 42, 316). Die Prediger aber sind nur Säeleute; das Gedeihen gibt allein Gott. Ja eigentlich ist Christus der einzige Lehrer der Kirche (O. C. 49 S. 316). Des Predigers Wort hat nur Wert, wenn es sich ganz an Christi Lehre anschließt. Nur eine Kirche, die dieses ganz tut, ist die columna veritatis. Auf Gottes Ehre soll in ihr allein hingearbeitet werden; sowie sie ja auch eine plantatio in laudem dei genannt wird (O. C. 32 S. 31 und 71). Das Amt des Predigers ist ein ministerium Gott und der Kirche gegenüber. Wenn also auch Calvin die Notwendigkeit und die Würde des Amtes stark unterstreicht, so betont er gerade auch jetzt die Abhängigkeit des ganzen Seins und Wirkens der ministri von dem Herrn der Kirche.

Ein praktisch wirksamer Schutz gegen eine Pastorenherrschaft, abgesehen von der Bindung an die Schrift und der Feststellung, daß sie untereinander pares et socii seien (O. C. 51 S. 198), ist dann noch dadurch gegeben, daß ihnen andere Ämter in der Kirche an die Seite gestellt sind. Noch nicht freilich, indem neben den pastores auch die doctores als notwendig bezeichnet werden. Diese haben, sofern sie nicht überhaupt zugleich Pastoren waren, neben diesen eine sie beschränkende Rolle nicht gespielt. Mehr war das der Fall bei den Ältesten, denn vor der auch in ihrer Hand liegenden, sich auf Leben und Lehre beziehenden Disziplin hatten auch die Pastoren sich zu beugen. Wenn als presbyteri zunächst auch die Pastoren bezeichnet werden, so gilt dieser Name doch speziell für die Ältesten, die aus dem Volke erwählt sein sollen (O. C. 52 S. 315). — Wenn die ministri auch prinzipiell gleichgestellt sind, so will Calvin damit nicht für ausgeschlossen erklären, daß einer eine gewisse Leitung ausübt: sicuti populus carere pastore nequit: ita singuli pastorum coetus moderatorem aliquem desiderant. Verum semper valeat illud, ut, qui omnium est primus, sit tanquam minister (O. C. 50 S. 190). Und so finden wir noch mancherlei Bestimmungen über die Organisation der Kirche, z. B. auch über die Art, wie diejenigen, welche eine theologiche Bildung erhalten haben, vor der Übertragung eines Amtes sich bereitwillig und ohne Jagd nach einem Amte in Gottes Dienst stellen sollen (O. C. 52 S. 280); oder daß die Frauen kein Amt erhalten sollen, wobei jedoch Ausnahmen statuiert werden (O. C. 52 S. 276). Nach allem müssen wir sagen, daß auch in den exegetischen Schriften die äußere Seite der Kirche stark hervortritt. Aber hierauf darf nicht das Gewicht fallen. Bedeutsamer ist, daß hier wieder mehr als in der Praxis Calvins das innerliche Wesen der Kirche betont wird, weniger, wie leicht verständlich ist, in den Pastoralbriefen als in denen an die Epheser und Kolosser.

Dies läßt sich auch bei dem sehr geringen Stoff systematischen Charakters feststellen. Wenn in der Vorrede zur lateinischen Ausgabe des Katechismus von 1545 als Zeichen davon, daß der consensus in pietatis doctrina in den evangelischen Kirchen vorhanden sei, die Katechismen hingestellt werden, so weist Calvin doch auch hier darauf hin, daß wahre Einheit nur in Christus zu finden sei (O. C. 6 S. 1 ff.). — Und in den Zusätzen, die wir in der Ausgabe der Institutio von 1550 finden, hören wir ebenso von der Einigung, in der wir mit Christo zu einem Leibe zusammenwachsen (O. C. 1 S. 991 Anm. 2).

In den polemischen Charakter tragenden Schriften jener Epoche wird auch der römischen Lehre gegenüber zunächst gesagt, daß in Christus allein die Einheit der Kirche liege (O. C. 7 S. 259), daß Christus allein das allgemeine Episkopat in Händen habe (O. C. 7 S. 395), ja daß in ihm allein die allgemeine Kirche zu erblicken sei. In einer Schrift gegen die Pariser theologische Fakultät, die 1544 ohne Namen ausgegangen ist, aber ohne Zweifel Calvin zum Verfasser hat, heißt es nach der Feststellung, daß wohl alle darin einig seien: ecclesiam universalem esse et fuisse ab initio mundi, et fore usque in finem, es handle sich schließlich darum, wie denn die Kirche zu erkennen sei. Und dann stellt Calvin als seine Meinung auf: eum (sc. aspectum ecclesiae) constituimus in verbo dei. Vel, si quis malit, quum Christus eius sit caput: quemadmodum agnoscitur homo ex facie, ita illam in Christo intuendam esse dicimus (O. C. 7 S. 30). Also gerade der katholischen Lehre gegenüber tritt hier wieder der Gedanke der unsichtbaren Kirche hervor. Doch wird auch hier nicht eine sichtbare und eine unsichtbare Kirche geschieden, sondern einfach gesagt, die Kirche sei eine Zeit lang unsichtbar gewesen. Auch hier wird als das Wesenszeichen der Kirche Christus genannt: Statuamus ergo, videri ecclesiam ubi apparet Christus, ubi verbum eius auditur (S. 31). Zugleich erhält hier das zweite Zeichen, das immer neben Christus gestellt wird, das Wort und die ihm gleich gesetzte doctrina veritatis, eine nähere Bestimmung. Der wesentliche Inhalt wird mit Christus zusammengefaßt. — Im ganzen aber erkennen wir auch eine Zurückstellung der Sichtbarkeit der Kirche ihrem vielleicht auch nicht zu sehenden inneren Wesen gegenüber. Und dasselbe finden wir auch weiterhin, in der zuletzt angeführten Schrift, wie in den sonstigen Veröffentlichungen gegen die Römischen, — so gleich schon in den näheren Ausführungen über das Verständnis des verbum dei. Gewiß soll man bei entstandener Uneinigkeit das Urteil eines eventuell auch durch den Kaiser zu berufenden Konzils nicht gering achten (O. C. 7 S. 32, 261 f., 265, 380). Aber man darf die Entscheidung nicht solcher menschlichen Versammlung, überhaupt nicht der sichtbaren Gestalt der Kirche übertragen (O. C. S. 32, 380). Dann läuft man Gefahr, die Wahrheit zu verlassen. Diese ist allein bei Gott zu finden. Es kommt darauf an, daß das Konzil durch den heiligen Geist geleitet werde (O. C. 7 S. 35, 382). Die Wahrheit Gottes aber erkennen wir in der Schrift (O. C. 7 S. 32 f., 506). — Auch bei der Zucht, im besonderen der Exkommunikation

liegt allein bei der sichtbaren Kirche, der externa ecclesiae facies, die Gefahr vor, daß man zu Unrecht von ihr ausgeschlossen werde. Bei der wahren Kirche ist das nicht zu befürchten. Und nur der Ausschluß von dieser läßt uns des Heils verlustig gehen (O. C. 7 S. 33 f.).

Auch in Calvins Polemik gegen das Interim, das gerade auch an diesen Punkten katholisierte, zeigt sich die Betonung der innerlichen Seite der Kirche. Das Interim stellte fest, daß die Kirche die echten biblischen Schriften bestimmt und so auch die Macht habe, sie auszulegen. Sie sei ja auch im Besitz der Tradition von Jesus und den Aposteln her. Sie habe das Recht, Gesetze zu geben und zu strafen (O. C. 7 S. 563). Dagegen wendet sich Calvin in seiner Schrift: Vera christianae ecclesiae pacificationis et ecclesiae reformandae ratio. Die drei im Interim aufgestellten notae für die Erkenntnis der Kirche will er wohl anerkennen: puram doctrinam, rectum sacramentorum usum et sanctam, quae inde pendet unitatem (O. C. 7 S. 610). Aber er kann nicht in der continua episcoporum successio die Gewähr für das Bewahren der rechten Lehre sehen. Ihm liegt sie vielmehr in der Verheißung Gottes, daß die Kirche Christi nie aufhören werde (S. 610 f.). So will Calvin bei der Bestimmung der Kirche von ihrem Haupte Christus ausgehen. Cur ergo in consideranda ecclesia, non ab ipso capite incipimus, praesertim quum eo nos Christus ipse revocet? — Quare si in certam ecclesiae unitatem coalescere libet, in veritatem Christi tantum consentiamus (S. 612). Dem Interim macht er zum Vorwurf, daß es bei seiner Bestimmung der Autorität der Kirche schließlich nicht auf Gottes Wort, sondern auf der Menschen Gefallen ankomme. So lehnt er es auch ab, daß die Kirche über die Schrift zu urteilen, sie auszulegen und neue Lehren festzusetzen habe. Wohl muß die Kirche die wahren Schriften von falschen unterscheiden. Aber nur wie die Schafe auf ihres Hirten Stimme hören und der eines Fremden nicht folgen (S. 612). Die Auslegung kommt der Kirche nur zu, sofern sie Gottes Geist hat (S. 613). — Interessant ist es, daß Calvin eine Handauflegung als Konfirmation der Kinder für wünschenswert hält. Nos quoque eius modi ritum ubique restitutum merito optaremus, quo offerantur deo pueri, post editam fidei suae confessionem (S. 628). Er will diese Handauflegung jedoch nicht als ein Sakrament anerkennen, während er nichts dagegen hat, daß die bei der Einführung eines ministers so genannt werde (S. 632). Wenn Calvin hierbei auf die äußere

Ordnung der Kirche großen Wert legte, so erklärt er dann doch auch wieder: Latet-intertum ecclesia, fugitque hominum oculos, ut frustra externum in ea regimen aut principatus quispiam requiratur (S. 636).

Daß die Kirche das spirituale Christi regnum ist, wird auch denen gegenüber ausgeführt, welche die Wahrheit des Evangeliums wohl erkannt haben, aber durch mancherlei Gründe, besonders durch Furcht vor Verfolgung und Not gehindert werden, sich offen dazu bekennen (O. C. 8 S. 24). Auch hier erklärt Calvin, daß die Kirche bei aller Ehrfurcht, die ihr gebühre, sich unter Gottes Wort beugen müsse; nur dann sei sie columna veritatis (O. C. 8 S. 78 f.). — Wie hoch aber doch die äußere Ordnung der Kirche zu schätzen sei, sagt er auch gerade diesen „Nicodemiten" gegenüber in einer anderen Schrift, wo er es als eine Strafe Gottes bezeichnet, wenn in einem Lande nicht eine geordnete Kirche sei (O. C. 6 S. 612). —

In der Natur der Sache liegt es denn auch, wenn Calvin in den Streitschriften gegen die Schwärmer stark das Gewicht auf die äußere sichtbare Seite der Kirche legt. Nicht freilich ist das darin zu finden, wenn er die Kindertaufe damit rechtfertigt, daß einem Menschen, der en la compagnie des fideles sei, nicht nur für seine Person, sondern auch für seine Kinder die Heilsverheißung gelte (O. C. 7 S. 58). Aber vor allem fordert er stark den Anschluß an die organisierte sichtbare Kirche, wo er auf den Vorwurf der Anabaptisten zu sprechen kommt, daß in der evangelischen Kirche nicht rechte Zucht geübt werde (S. 68, 77). Eine Scheidung von der Kirche wird als eine Mißachtung von Gottes Wort und Sakrament bezeichnet (S. 67 f.). — Eben das ist es auch, was er den Libertinern, deren Lehre ihm ein Labyrinth von Irrtümern ist, im allgemeinen vorwirft, daß sie sich nicht unter die Schrift beugen, sondern in vielfacher Weise sich auf den Geist berufen, den sie aber stets mißbrauchen (O. C. S. 174 ff.).

Damit schließen wir unsere historische Untersuchung ab. Mit den Jahren 1559/60 steht Calvins Theologie und Praxis in ihrer endgültigen Form vor uns als notwendiges, durch die bisherige Entwicklung festliegendes Resultat. Das Material dieser Jahre ist also am besten bei der zusammenfassenden systematischen Arbeit zu verwerten.

Wir haben Calvins Lehre von der Kirche beobachtet in ihrer Entstehung und weiteren Entfaltung, in ihrer dogmenhistorischen Bedingtheit und in ihrer Eigenart. Wir hielten es für wichtig,

nicht nur die theoretischen Aussagen, sondern auch die praktischen Betätigungen heranzuziehen, und beides aus einem gegenseitigen Ineinandergreifen und Sichbestimmen zu verstehen. — Wenn wir nun Calvin in seiner Praxis gerade einige Züge seiner Anschauung von der Kirche immer aufs stärkste unterstreichen sehen, die ihm eigentümlich sind; und wenn wir dann weiter gerade diese Züge begründet finden in der spezifischen Färbung seiner in der Bekehrung geweckten Frömmigkeit, so liegt es doch wohl am nächsten, die Eigenart seiner Lehre von der Kirche wie auch die ihrer Anwendung und Umsetzung in die Wirklichkeit eben aus seiner bestimmten Frömmigkeit abzuleiten. Dazu ist man eigentlich schon von vornherein verpflichtet bei einem Menschen, der ein so starkes Innenleben mit Gott führt wie Calvin und dabei zugleich vom Bestreben erfüllt ist, mit seinem ganzen Sein und Tun Gott zu dienen. Daß bei Calvin die Beugung vor Gottes Ehre gerade auch in seiner Lehre von der Kirche bestimmend ist, muß aber jenen Versuchen gegenüber betont werden, die ihre Eigenart darauf zurückführen wollen, daß Calvin ein Welscher oder ein Jurist gewesen sei.

Calvins Vorsehungslehre.

Von

Lic. Dr. J. Bohatec,

Inspektor des reformierten Kandidatenstifts in Elberfeld.

Die Vorsehungslehre Calvins ist bisher nie selbständig behandelt worden. Wurde sie von der Forschung beachtet, so geschah dies vorwiegend in Verbindung mit der Prädestinationslehre, wobei hauptsächlich die Frage der Überordnung der einen Lehre über die andere erwogen wurde. Diese Frage ist in Fluß gekommen, als Alexander Schweizer[1] die These ausgesprochen hatte, Calvin wäre bei der Betonung der gemeinsamen protestantischen Dogmen (servum arbitrium und Prädestination) geleitet gewesen von der Idee der ewigen Ratschlüsse, im Unterschiede von Zwingli, bei dem die absolute Gottheit und Vorsehung, und von Luther, bei dem der verknechtete Wille in den Erörterungen der Prädestinationslehre mehr in den Vordergrund träten. Hat Schweizer somit die Prädestination als Calvins Zentraldogma im strengsten Sinne des Wortes bezeichnet, so beherrscht sie nach Albr. Ritschl[2] nicht das System Calvins, sondern ist ein für ihn wegen der Autorität des Paulus immerhin sehr wichtiges Anhängsel seiner Lehre von der Erlösung; sie ist für Calvins Lehrbegriff, ebenso wie für Luthers Theologie eine Lehre sekundären Wertes. Seine Stammlehre ist nach Ritschl die von Gottes Allwirksamkeit durchdrungene, auf die Gemeinde der Erwählten gerichtete Providenz, die als durchgehender Gottesbriff — im Gegensatz zu der Prädestinationslehre — die allgemeine Güte, Gnade und Liebe voraussetzt und nach der auch die Lehren vom Gesetz und Erlösung bemessen sind.

Eine abweichende Stellung hat M. Scheibe[3] eingenommen. Er betont Schweizer gegenüber, daß innerhalb des theologischen Systems und der religiösen Gesamtanschauung Calvins die Lehre

---

1) Die prot. Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche I, 55 ff.

2) Geschichtliche Studien zur christlichen Lehre von Gott in den „Jahrbüchern für deutsche Theol. 1868, 78 ff.

3) Calvins Praedestinationslehre 1897.

von der praedestinatio duplex nicht die Zentrallehre sei (S. 99, 103), da ihr die Lehren vom Werke Christi und der Rechtfertigung ziemlich selbständig gegenüberstehen. Wenn sie in ihrer reifen Ausgestaltung als ein wesentlicher und selbständiger Bestandteil der religiösen und theologischen Überzeugung Calvins vertreten werde, so liege der Grund darin, daß die Idee der göttlichen Machtvollkommenheit und Alleinursächlichkeit ein wesentliches Moment der Religiosität Calvins bilde und sein theologisches System durchziehe (S. 124). — Ritschl gegenüber weist Scheibe nach, daß zwischen der Vorsehungslehre und Prädestinationslehre insofern eine Diskrepanz bestehe, als der Gottesbegriff beider Lehren wesentlich identisch sei. Scheibe schließt sich R. Seeberg [1] an, während A. Lang [2] an der Prädestination als Zentraldogma festhalten will, wenn er auch neben ihr ein anderes religiös gleichwertiges Zentrum, das in der Heilslehre wurzelnde, von Luther durch Butzer überkommene Erbgut, anzunehmen sich gedrungen fühlt.

Scheibes reichhaltige Darlegungen leiden an zwei Mängeln: Erstens hat er unterlassen zu untersuchen, ob Ritschls These, daß die Providenz Calvins Stammlehre sei, den Quellen entspreche. Er beschränkt sich im wesentlichen nur auf den Nachweis der Übereinstimmung, die inbezug auf den Gottesbegriff zwischen der Prädestinationslehre und Vorsehungslehre herrscht. Zweitens hat er die Frage, ob die Prädestinationslehre Calvins Zentrallehre sei, mit Unrecht verneint, weil er das objektive, wenn auch religiös motivierte Prinzip der Allwirksamkeit und Souveränität Gottes von dem allen Reformatoren gemeinsamen subjektiven Heilsprinzip bei Calvin nicht deutlich genug, wie wir sehen werden, unterschieden hat.

Um das beiderseitige Verhältnis der Lehren von der Providenz und Prädestination, sowie die Stellung beider im System Calvins bestimmen zu können, ist eine genaue Charakteristik ihres religiösen Gehaltes unerläßlich. Zwar ist Scheibe zuzustimmen, daß „innerhalb der historischen Forschung über Calvins Lehre von der Prädestination, soweit es sich einfach um deren theologische Formulierung handelt, Übereinstimmung herrscht"; zwar ist es Scheibe gelungen nachzuweisen, daß die Idee Gottes als des allwirkenden und auf Verherrlichung seiner Wesensfülle bedachten

1) Dogmengesch. II, 397.
2) Der Evangelienkommentar M. Butzers und die Grundzüge seiner Theologie S. 6, 365 f.

Souveräns neben dem Gedanken des auf das Ziel der Menschen gerichteten Liebewillens ein wesentliches Moment im Gottesbegriff und in der Religiosität Calvins bildet. Hinsichtlich der Vorsehungslehre sind aber die, beim Mangel an eingehender Behandlung dieser Lehre allerdings nur sporadisch und gelegentlich aufgeworfenen, Urteile nicht einheitlich. Während z. B. Schweizer die Providenz zu der theologia naturalis (articuli mixti) rechnet und E. W. Mayer [1] in ihr, wie in der Gotteslehre überhaupt, vom Christusglauben abstrahieren will, findet Ritschl,[2] daß die christliche Idee der Versöhnung alle Beziehungen der Vorsehungslehre beherrscht, obwohl sie nach ihrer Stellung — vor der Erlösungslehre — scheinbar eine neutrale Haltung gegen die Versöhnungslehre einnimmt. Mit Ritschl stimmt Lobstein [3] überein. Für die ed. 1539 nimmt Köstlin [4] eine Abhängigkeit der Vorsehungslehre von der Heilslehre insofern an, als die in der Vorsehungslehre dargelegte Auffassung von dem Verhältnisse Gottes zur Welt überhaupt durch dasjenige, was wir als Christen aus der Heilswirksamkeit Gottes über sein Verhältnis zu uns erfahren, bestimmt werde. Scheibe (a. a. O. 110) modifiziert diese Behauptung dahin, daß Calvin die Aufgabe, das Problem der Anwendung des Gedankens von der göttlichen Allwirksamkeit auf das Weltgeschehen genauer zu verfolgen, im Zusammenhange und im Gefolge seiner Bemühungen, die Prädestination zu sichern, entgegengetreten ist.

Nimmt die vorliegende Untersuchung alle erwähnten, seit Schweizer aufgeworfenen Fragen wieder auf, um sie, wenn möglich, einer allseitigen Beantwortung zuzuführen, so beansprucht die Vorsehungslehre Calvins an sich, ohne Rücksicht auf ihre Stellung im System, eine eingehendere Würdigung nicht bloß wegen der in ihr enthaltenen beachtenswerten Freiheitslehre, sondern auch wegen des charakteristischen Gepräges der Frömmigkeit Calvins, das vorzüglich in ihr zum Audruck kommt und gewöhnlich übersehen oder mißdeutet wird.

Als Quellen [5] kommen für uns in Betracht:

1. Die Erstlingsschrift Calvins, Kommentar zu Senecas Werk „de clementia", enthält wertvolle Charakteristik der stoischen Vorsehungslehre und Lebensanschauung.

1) Das christliche Gottvertrauen und der Glaube an Christus. 1899.
2) Rechtf. u. Vers.[1] III, 146.
3) P. R. E.[3] Bd. 20, S. 574.
4) Stud. u. Kr. 1868, 426 ff.
5) Wir zitieren die Bände der Schriften Calvins nach der Reihenfolge der im CR enthaltenen Opera Calvini, nicht nach der Reihenfolge des

2. Die Institutio von 1536 behandelt die Vorsehungslehre nur sporadisch. Im Kapitel de lege et fide (Op. 1, 60) wird die difficilis et involuta quaestio berührt, an Deus autor sit peccati, an malum Deo sit imputandum, an iniustitia opus eius censeri debeat. Zerstreute Gedanken finden sich bei der Auslegung der oratio Domini (die Erklärung des pater noster, qui es in coelis S. 90; 7. Bitte S. 95; Doxologie S. 99).[1] Die Providenz wird einfach mit der Prädestination identifiziert: Dei „providentia" electi sunt; „immutabilis providentia" (S. 73). Am längsten verweilt Calvin bei der Providenzlehre in der Auslegung des 1. Glaubensartikels, die fast wörtlich von Luthers kleinem Katechismus abhängig ist.[2]

3. Wesentlich erweitert sind diese Gedanken in der Auslegung desselben Artikels in der ed. 1539—1554. Neu hinzugekommen sind hier namentlich drei Abschnitte, die dann fast unverändert in die Institutio von 1559 herübergenommen worden sind. Der erste handelt von der aus dem Vorsehungsglauben fließenden consolatio (Op. 1, 496 = Op. 2, 146. 147[3]); der zweite von dem Verhältnis des göttlichen Allmachtwirkens zum Wirken der creaturae;[4] endlich der dritte, offenbar von Melanchthon abhängige (cf. C. R. 21, 271) von dem Unterschied des glaubensmäßigen Erfassens der Vorsehung von dem vernunftmäßigen (Op. 1, 511 = 2, 144). Sonst weist die Institutio von 1539 eine größere zusammenhängende Darlegung der Providenzlehre in ihrem VIII. Kapitel (in der ed. 1543 Kap. IV) auf: De praedestinatione et providentia Dei (Op. 1, 862—902; über die Providenz S. 889 ff.),[5] welche den Grundstock der Ausführungen in der ed. 1559 bildet.

4. Zwischen diesen beiden Hauptgestalten der Institutio liegen wichtige apologetisch-polemische, exegetische, homiletische Schriften, die davon zeugen, wie die Providenzgedanken den Reformator bewegten, mit welcher Mühe und Freude er ihre tiefsten Probleme theoretisch löste, praktisch verwertete und gegen Angriffe verteidigte. Unter den ersteren ist neben den Apologien der Prä-

CR selbst; wo die Zitate mit I und den beigefügten arabischen Ziffern angeführt sind, ist immer das erste Buch mit seinen Kapiteln und Abschnitten in der Institutio 1559 gemeint.

1) Dieselben fast wörtlich in der ed. 1539, S. 926, 929 ff.

2) Vgl. unten S. 392.

3) Dies ist von den Straßburger Herausgebern übersehen worden.

4) Die Institutio 1559 druckt statt creature: res inanimatae, Op. 1, 510 = Op. 2, 145. 146.

5) Der Abschnitt ist noch 1550 in Genf von einem Anonymus (wohl Crispinus) herausgegeben worden.

destinationslehre [1] namentlich zu erwähnen die 1549 erschienene Polemik gegen die Astrologie: Advertissement contre l'astrologie qu'on apelle judiciaire et autres curiosités qui régnent aujourd'huy au monde (Op. 7, 514—542). Sie wurde vermutlich schon 1548 verfaßt und 1549 französisch herausgegeben. Unter den Exegeticis muß der Psalmenkommentar (Op. 31 und 32) hervorgehoben werden. Denn, so erklärt Calvin in der Vorrede (S. 19), nusquam magis luculenta tum singularis erga ecclesiam Dei beneficentiae, tum omnium eius operum praeconia leguntur, nusquam tot narrantur liberationes, vel tam splendide ornantur paternae erga nos ipsius providentiae et curae documenta: nusquam denique vel Dei laudandi plenior traditur ratio, vel ad praestandum hoc pietatis officium acrius stimulamur . . . praecipue tamen nos ad crucis tolerantiam instituet: quae vera est oboedientiae probatio, ubi propriis affectibus valere iussis Deo nos subiicimus patimurque eius arbitrio vitam nostram gubernari, ut quae nobis acerbissimae sunt aerumnae, quia ab ipso proficiscuntur, dulcescant. Er ist besonders wichtig, da in ihm keine Theorie vorgetragen, sondern gewissermaßen die Konfession des Reformators mit Wärme uns vor den Augen entrollt wird; seine Erkenntnisse werden hier zu Bekenntnissen. Calvin, der sein ganzes Leben von der Providenz geleitet wußte, erkannte in den Erlebnissen des Psalmisten seine Lebensführungen wieder: et agnoscent lectores, nisi fallor, ubi intimos tam Davidis quam aliorum sensus explico, non secus ac de rebus familiariter compertis disserere (ib. S. 33).

5. Am ausführlichsten und systematisch wird die Providenz behandelt in der Institutio von 1559 (Lib. I, cap. 16—18; Op. 2, 144 bis 174), wobei Kapitel 18, das im Kerne die Argumente der früheren polemischen Schriften wiedergibt, nebst einigen kleineren,

1) 1. Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de servitute et liberatione humani arbitrii adversus calumnias Alberti Pighii Campensis Op. 6, 225 bis 404 — eine Verteidigung gegen die sechs ersten Bücher des Werkes Pighius': De libero hominis arbitrio et divina gratia libri decem; 2. Consensus Genevensis [De aeterna Dei praedestinatione, qua in salutem alios ex hominibus elegit, alios suo exitio reliquit: item de providentia qua res humanas gubernat, consensus pastorum Genevensis ecclesiae a Jo. Calvino expositus] Op. 8, 249—366; 3. zwei polemische Schriften gegen Castellio, [Brevis responsio ad diluendas nebulonis cuiusdam calumnia quibus doctrinam de aeterna Dei praedestinatione foedare conatus est 1557; Calumniae nebulonis cuiusdam quibus odio et invidia gravare conatus est doctrinam de aeterna Dei providentia et ad easdem responsio 1558; beide Op. 9, 253—266].

die Aktuosität des göttlichen Vorsehungswaltens und den speziell christlichen Charakter der Vorsehungslehre hervorhebenden Abschnitten neu ausgearbeitet worden ist.

I. Kapitel.

Inhalt und Art der Vorsehungslehre Calvins.

1. Die scholastische Vorsehungslehre und die religiöse Stimmung um die Zeit Calvins.

Um die Eigenart und Bedeutung der Vorsehungslehre Calvins sowie ihre polemischen Wendungen gebührend begreifen zu können, müssen wir einen Rückblick tun auf die traditionelle scholastische Lehre und die Stimmung, die sich aus ihr, besser neben ihr entwickelt.

Die Vorsehungslehre der Scholastik diente ausschließlich der rationalen Natur- und Welterklärung; sie war ein wesentlicher Teil der aristotelischen Naturphilosophie. Es handelte sich ihr vornehmlich um die Frage: Wie verhält sich die göttliche Welterhaltung und -regierung zu dem großen System der Ursachen und Zwecke? Wie fängt es Gott, die causa prima, das Prinzip sowohl des Bestehens als auch der Wirksamkeit der Dinge, der absolute Beweger, an, die causae mediae (intermediae, inferiores) zu beeinflussen und bewegen, den großen Bestand der Sphären und Intelligenzen, der den Dingen inhärierenden Formen und Kräfte zu erhalten? Das Urteil über die Art des Grundverhältnisses Gottes zu dem Universum und zu dem Einzelnen hing ab von der Auffassung und Bestimmung einzelner Teile des Weltganzen und der Normierung der gegenseitigen Beziehungen derselben; es tauchten auf verschiedene Modifikationen der aristotelischen Grundanschauung, die, namentlich durch arabische und jüdische Philosophie scharf ausgeprägt, in die christliche Systematik durch Thomas von Aquino und Albertus Magnus eingedrungen ist. — Die Oberherrschaft in der Geisterwelt führte aber zur Zeit Calvins der okkamistische Nominalismus. Sein Grundzug ist der Terminismus: Gott kann von uns nur durch einen Begriff erkannt werden. Reden wir von seinen Beziehungen zur Welt, seiner Schöpfung und Erhaltung, so ist es nur Akkomodation an unsere zeitliche und konkrete Betrachtungsweise. Damit ist der Begriffsformalismus auf den Schulen zur Blüte gediehen. Namentlich scheint in dieser Zeit die Pariser Universität unter solchem Bann gestanden

zu haben.[1] Es macht sich aber eine Reaktion geltend. Die via antiqua, auch via Scoti genannt,[2] kämpft gegen die terministischen Sophisten: Sophismata vestra contemnimus, de terminis non curamus, nos imus ad res. Im Kreise der via antiqua, namentlich durch den Einfluß Erasmus', entsteht ein „Laienchristentum", das, alle scholastischen Spitzfindigkeiten verachtend, den reinen, einfachen Jesusglauben der Bergpredigt, Vorsehungsglauben, Lebensernst und Jenseitshoffnung kultivieren will,[3] wobei man sich von den Gelehrten trennt und in die Arme der Kirche wirft, welche die Bürgschaft der jenseitigen Belohnung in sich trägt. Theoretisch-kosmologisch begründet, wird der Vorsehungsglaube zum Glauben an die Kirche. —

Versprach die Kirche die Befriedigung für das Jenseits, so eröffneten die Sterne den Blick in die dunkle Zukunft des Diesseits — die Astrologie war die Wissenschaft. Sie stand damals in voller Blüte,[4] obwohl das Licht der wiedergeborenen Wissenschaften am Anfang des 16. Jahrhunderts, der Zeit der Enquecentisten, schien. Selbst der gelehrteste der Humanisten, Erasmus, steht in ihrem Bann, auch Luther, Melanchthon und Beza konnten sich von ihr nicht völlig emanzipieren. Viele Universitäten öffneten ihr die Tore; die ältesten in Bologna und Padua haben für sie Lehrstühle errichtet. Über die Pariser alma mater schreibt der größte Gegner der Astrologie, Picus Mirandula:[5]

1) So schreibt 1518 der spätere Gegner Calvins, Albertus Pighius, (Astrologiae defensio adversus prognosticatorum vulgus, qui annuas praedicationes edunt et se astrologos mentiuntur, ad Aug. Nimphum Paris 1518): In hac autem civitate (Parisiaca) ab antiquo sophiae studium fuit, celebrum admodum: sed nescio quo tam diro fato omnes disciplinae meliores, ipsum quoque verum theologicum studium (quod super omnes terrarum nationes vigere apud se gloriantur) tam longo tempore, a tam frequenti tamque nobili studio exulavere et sola sophismata et nugacissimae cavillationes subrepsere in locum earundem. Quibus tot praeclara ingenia tam male perduntur: qui ex toto terrarum orbe huc veluti ad sapientiae studium concurrunt, nihil praeter inanes contentiones ad patriam reportantes. Qui se tunc existimant ad summum philosophiae et disciplinarum omnium pervenisse immo et theologos esse insignes: cum inextricabiles aliquos verborum nodos sciverint involvere.

2) Hermelink, Die religiösen Reformbestrebungen des deutschen Humanismus S. 11.

3) Troeltsch, Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. IV, 271; Hermelink a. a. O. S. 18 ff.

4) Vgl. Friedrich J., Astrologie und Reformation (S. 16 ff.). Calvin läßt Friedrich unberücksichtigt.

5) In seinen Disputationes adversus astrologos lib. XII Cap. VII (Opp. Venet. 1557, 150 b).

ubi vero in Academia Parisiensi primitus apparuit (astrologia) vix impetratum a curiosis quin internitioni data sub ignibus delitesceret: cumque aliquot post annos honestare eam Rogerius Baccon et alii quidam conarentur: resisterunt eis viri doctissimi Guielmus Alvernius episcopus Parisiensis et post eum Nicolaus Oresmus mathematicus excellens et Henricus ex Asia et Johannes Caton et Brenlalius Britannus astrologiam non solum qua parte laedit religionem sed plane totam ut vanam falsamque detestantes, quare non ita unquam artis nomen obtinuit, ut in praescriptum abierit. Nam semper aliquis veritatis patronus obnunciavit. — Die Astrologie war Ratgeberin für Gelehrte und Ungelehrte. Der päpstliche Stuhl lauschte der Zeichensprache der Gestirne. Als die Sonnenfinsternis auf eine gefahrvolle Zukunft hinzuweisen schien, bebte Nikolaus V. und vermehrte sein Kardinalkollegium um gelehrte Kardinäle (Nicolaus von Pisa) und ordnete Litaneien an, um die heranbrechende Flut abzuwehren; Calixtus III. ließ Glocken läuten zur Abwendung des Zornes Gottes.[1] Paulus II. mußte sich vom Kardinal von Padua den schweren Vorwurf gefallen lassen: „War es nicht genug, daß er (Paulus II.) während seines Kardinalats mit dieser Note der Astrologie behaftet war? Muß er auch noch fortfahren das oberhirtliche Amt lächerlich zu machen? Sieht der Unglückliche nicht ein, welch ein schlimmes Beispiel und wie Gott mißfällig das sei?“ Auch der humanistisch gesinnte Leo X. beschäftigte sich mit Prognostika, nicht minder Paulus III. und Pius IV. Der Klerus freute und ärgerte sich unter dem Druck der Astrologie, die ihnen das Wohl und Unglück, Gunst und Ungunst seitens der Päpste prophezeite. Die Astrologie griff mächtig auch in die Politik hinein, die regierenden Fürsten schrieben die großen geschichtlichen Wendungen dem Einfluß der Kometen zu und richteten nach dem Stande derselben ihre Lebensweise ein. Sie gaben ihr und ihrer Länder Schicksal

1) Hottinger, Historiae ecclesiasticae saeculum XV. Tom. 1, Sect. 1, S. 3: „A. Ch. 1456 Cometae bini hoc anno apparuerunt, ut habent annales Turcici, et alii; posterior fuit mense Junio, procera cauda: quibus papa Calixtus territus, ad avertendam Dei iram aliquot dierum supplicationes indixit constituitque in urbibus, ut in meridie campanae pulsarentur, ut omnes de precibus contra Turcarum tyrannidem fundendis admonerentur.“ Hottinger führt noch eine charakteristische Notiz aus dem ungedruckten Registrum querelae eines D. Fel. Maltius an: „Totus mundus laborat, aedificat, construit et congregat, tamquam firmiter credat, quod mundus cum ornatu suo perpetuo permaneat. Videmus patenter multorum sanctorum virorum vaticinia, scripturis et verbis concordantia, quod Antichristi tempora breviter sint ventura.

der Willkür ihrer Astrologen blindlings preis. Jeder neue Komet erweckte viele Propheten. Beim Anblick des flammenden Gestirns ging's wie schwüle Angst vor einem grandiosen Weltgewitter durch die Völker. Alle hörten das Klirren zerbrochener Kronen und das Krachen gestürzter Reiche, alle weissagten neue Kriege und ungeheure Menschenhekatomben; aber auch ein leises Ahnen zog durch die Gemüter der Geknechteten und Knirschenden, eine letzte Hoffnung, daß Gott, der solange drein gesehen, endlich dreinschlage und das schwere Weltgewitter zum gerechten Weltgerichte werde.

Den Weg zum Volke bahnte sich die Manie der magischen Mantik durch ihre enge Verknüpfung mit der Medizin. Wie eng das beiderseitige Verhältnis dieser „Wissenschaft" war, ist ersichtlich an dem ehemals gangbaren Spruch: „Wenn die Anatomie das rechte Auge der Medizin ist, so ist die Astrologie ihr linkes." Die Kräuter wurden unter planetarischen Einfluß gestellt, die Medikamente, damit sie recht kräftig wären, unter solchem Einfluß zubereitet; die verschiedenen Körperteile, namentlich die inneren, standen unter der Regierung je eines der Planeten. Herrschende Krankheiten wurden planetarischen Ursachen zugeschrieben; jeder Planet hatte sein eigenes Metall, dessen übereinkommende Anwendung bei der Heilung versucht wurde. Daher kommt es, daß so viele Astrologen vom Fach Mediziner gewesen sind; die ganze Therapie richtete sich nach dem Zeitpunkt der Nativität, dem Stande des Horoskops. König Franz I. entließ seinen Leibarzt, weil er nicht genug Kenntnisse auf dem astrologischen Gebiet aufzuweisen hatte. Auch die geistreiche, Calvin so wohlwollende Renata ließ sich in die Geheimnisse der allmächtigen Pseudowissenschaft einweihen. Die damalige Zeit zitterte vor dem Himmel. Treffender kann die Stimmung nicht charakterisiert werden als mit den Worten Calvins (Op. 2, 147): Mundi gubernationem a Deo ad astra transferant infideles, suam vel felicitatem vel miseriam ab astrorum decretis et praesagiis, non autem a Dei voluntate pendere fingunt; ita fit, ut timor eorum ab uno illo, quem respicere debebant, ad stellas et cometas abstrahatur.

Während die Gelehrten im stillen Gemach das vertraute Gesetz in des Zufalls grausenden Wundern und den ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht suchten, wurde die von den abstrakten Distinktionen angeekelte Seele zwischen Furcht und Sehnsucht, zwischen Wissenwollen und Enttäuschung umhergetrieben. Nur

in einem Punkt berührt sich die Praxis mit der Theorie. Diese hat seit Thomas von Aquino die ganze Vorsehungslehre um die Lehre von den Engeln und ihren mannigfaltigen phantastisch ausgemalten Tätigkeiten gruppiert; das religiöse Leben bewegt sich ebenfalls im Glauben an die Engel, die Heiligen. Dieser Glaube ist aber eigentlich nur kirchliches Korrelat zu dem weltlichen Sterneglauben. So beherrscht die Vorsehungslehre der damaligen Zeit, soweit diese von den Strahlen der Reformation noch nicht erfaßt wurde, der Intellektualismus, der Paganismus, Resignation und Furcht.

2. Der Charakter der Vorsehungslehre Calvins im Allgemeinen.

(Vorsehung und Glaube.)

Calvin tritt entschieden gegen den spekulativen Intellektualismus, die frigida speculatio der Scholastik auf. Wie jede wahre Gotteserkenntnis subjektiv und praktisch ist — denn was hülfe uns ein Gott, mit dem wir nichts zu schaffen hätten,[1] — so auch die Erkenntnis der göttlichen Vorsehung (Parum prodesset, quod de perpetuitate consilii Dei dictum fuit, tenere, nisi ad nos pertineat: Op. 31, 330, zu Ps. 23, 2). Daher will Calvin alle philosophischen Hilfslinien, die z. B. Zwingli zum Zweck der Erklärung des göttlichen Waltens gezogen hatte, als den Vorsehungsglauben störend, ja auflösend, beseitigen. In den Theodizeefragen gilt es nicht disputare philosophico more et concinno artificio (ib. 674, zu Ps. 73, 1). Mit Vernunftgründen (ratiocinando) wird man es nie beweisen können, wie Gott unter mächtigen Verwirrungen die Welt regiert (ib. 31, 682, zu Ps. 73, 16). So tat es der rationalisierend-humanisierende Castellio, der sich bei den entscheidenden Fragen der Providenz auf den sensus communis berief: „Nihil probabile esse concedis, nisi cuius ille (sensus) communis, sit aestimator ac arbiter“ — wirft ihm Calvin vor. Tu quidquid divinum esse negas, nisi quod propria ratione metiri queas (Op. 9, 299 ff., 310 ff.). Es gilt ein für allemal: Neque humano modo vel naturae sensu in nostris miseriis agnoscimus Deo nostri

1) Quid juvat deum cognoscere, quocum nihil est nobis negotii Op. 2, 34; veram Dei notitiam semper ad fidei sensum referri debere: quia non vult occulta sua essentia investigari, sed quatenus se nobis communicat Ps. 103, 8 (Op. 32, 78). Dei notitiam intelligo, qua non modo concipimus aliquem esse deum, sed etiam tenemus quod de eo scire nostra refert, quod utile est ad eius gloriam, quod denique expedit (Op. 2, 34 = I, 2, 1). — Alles offenbar Luthers Gedanken: vgl. Köstlin, Luthers Theol. 2. Aufl, II, 248 u. A.

esse curam; sed fide invisibilem eius providentiam apprehendimus: Op. 31, 132; zu Ps. 13, 2. Die Providenz ist aber nicht Sache der Doktrin, sondern sie ist Tat, virtus, qua nos fulcit ac praesidium quo nos conservat (ib. 162; zu Ps. 17, 5). Daß wir an die Providenz nicht glauben, daran ist nicht so sehr die ratio, sondern unser schwacher Wille schuld (ib. 303; zu Ps. 31, 5). Es gehört zur Natur und Kraft des Glaubens, daß wir inmitten der Last von Sorgen und Beschwerden doch freie Geister sind (ib. 225; zu Ps. 22, 9).

Zwar zieht uns der naturae sensus zu Gott hin (Op. 32, 137, zu Ps. 107, 6); zwar wohnt in unserer Seele der sensus divinitatis (Op. 2, 37 = I, 3, 3); sie bringen uns aber nicht vorwärts. Auch die Philosophen haben eine Ahnung von der göttlichen Allmacht und Providenz; ihre Vernunft ist für sie aber nur verhängnisvoll, ein Labyrinth (Op. 2, 49 = I, 5, 12), denn sie sind von Blindheit geschlagen und träumen nur vom Zufall und einem untätigen Gott (Op. 2, 39 = I, 4, 2). Durch unseren Egoismus und den uns von Natur innewohnenden Trotz ist uns die wahre Erkenntnis Gottes vereitelt (ib. 38. 43. 49); es fehlt uns die naturalis facultas, zu einer Erkenntnis Gottes zu dringen (ib. 52). Umsonst strahlen in dem Gebäude der Welt brennende Fackeln ad illustrandam autoris gloriam; sie erwecken zwar einige Funken, aber diese werden erstickt, ehe sie ein volles Licht geben (ib. 51, 52). — Unter dem überwältigenden Eindruck des Naturganzen wird schon der natürliche Mensch sagen müssen: Dieses Weltgebäude, wie es dasteht, mit seiner staunenerregenden Regelmäßigkeit, seiner alles, das Kleinste wie das Größte, umfassenden Ordnung, mit seiner unaufhörlich neues Leben erzeugenden Kraft kann nicht aus sich sein, muß eine causa haben; vielleicht wird er sogar zu einer Anerkennung und Bewunderung der Weisheit, Macht und Güte dieses auctor kommen: „Carnis sensus, ubi Dei virtutem semel in ipsa creatione sibi proposuit, illic subsistit; et quum longissime procedit, nihil aliud quam in edendo tali opificio auctoris sapientiam et potentiam et bonitatem . . . expendit et considerat. Aber der wahren göttlichen providentia kann er auf diesem Wege nie gewiß werden. Nicht die ratio, nicht der sensus carnis kann uns Wegweiser sein, sondern nur die fides. Der Glaube bleibt bei der Schöpfung nicht stehen. Er nimmt an, daß die Welt, wie sie von Gott geschaffen ist, so auch in ihrem Fortbestand und Verlauf schlechthin von ihm abhängig ist; denn Deum facere momentaneum creatorem, qui simul dumtaxat opus suum absolverit, frigidum

esset ac ieiunum: atque in hoc praecipue nos a profanis hominibus differre convenit, ut non minus in perpetuo mundi statu quam in prima eius origine praesentia divinae virtutis nobis illuceat (I, 16, 1; Op. 2, 144): Fides altius penetrare debet, nempe ut quem omnium creatorem esse didicit, statim quoque perpetuum moderatorem et conservatorem esse colligat. Für den Glauben gehören Schöpfung und Vorsehung notwendig zusammen: Nisi ad providentiam Dei usque transimus, nondum rite capimus, quid hoc valeat esse creatorem. Quum creatorem esse didicit fides, statim quoque moderatorem et conservatorem esse colligit (I, 16, 2; Opp. 31, 327; zu Ps. 33, 6; 32, 312; zu Ps. 124, 8).

Die letzteren Gedanken hat Calvin von Melanchthon (Loci 1533, C. R. 21, 271: Haec praesentia Dei in rebus seu conservatio rerum non cernitur ratione sed fide cerni debet. Atque ita nos scriptura docet non solum de conditione rerum, sed de perpetua conservatione. Neque intelligitur recte creatio nisi etiam credamus perpetuo res sustentari et conservari, suppeditari motum et vitam rebus a Deo). Dieser hat aber nicht mit derselben Entschiedenheit die Erkenntnis der göttlichen Vorsehung glaubensmäßig begründet und entwickelt. Eben Melanchthon war es, dem Calvin den Vorwurf nicht ersparen konnte, daß er nimis philosophice in Sachen des göttlichen Allwaltens gelehrt hat (Op. 14, 417). Der große Humanist, der die Macht der Vernunft aus der von ihm so hochgeschätzten Antike kannte und liebgewann, hat trotz der scharfen Pointierung des Gegensatzes zwischen Vernunft und Offenbarung, Gesetz und Evangelium diesen gerade bei der Vorsehungslehre nicht aufrecht erhalten können. Er hat die Vorsehungslehre in die initia doctrinae physicae (C. R. 13, 203 ff.) eingereiht, auf sie den Maßstab der notitia naturalis (legis; ib. S. 198) und nicht der ausschließlichen notitia evangelii angewendet: „Erudita physica confirmat honestas opiniones in bonis mentibus de Deo et de providentia, ideoque Epicureos prorsus sustulisse providentiam apparet, quia veram et eruditam physicam aspernati sunt et furenter finxerunt confusionem atomorum . . . Hic deploranda est humanae mentis coecitas, quod cum praecipue condita sit ad agnitionem Dei, et Deus ordinem et multa alia de se testimonia in tota rerum natura proposuerit, tamen multorum mentes excuti sibi prorsus assensionem de providentia sinunt. Physicorum doctrina . . confirmatur in bonis mentibus assensio statuens esse Deum, mentem architectatricem et conservatricem rerum (ib. S. 191).

Die Physik ist vorwiegend aufgebaut auf der Erfahrung (ib. S. 194). Sie schließt aber den apriorischen, spekulativen Weg, den Plato im Timäus gegangen ist, nicht aus; ja dieser scheint gangbarer zu sein, da sich an Gott als der causa prima auch der andere ordo orientiert. Inhaltlich entsprechen diesen Sätzen auch die Ausführungen in den Loci 1535 (C. R. 21, 370 ff.). Nun glaubt allerdings Melanchthon, daß die notitia naturalis nur einen propädeutischen Wert hat, da wir durch sie zur Überzeugung von der Notwendigkeit einer offenbarungsmäßigen Selbstmitteilung Gottes gelangen. Cum consideramus, quousque progredi humana ratio possit, inquirens Deum, magis intelligemus, cur praeter hanc naturalem noticiam, Deus tanquam ex arcana sede prodiens, tradiderit nobis et suam quandam doctrinam de sua essentia et voluntate, ac patefecerit se illustribus et certis testimoniis, ... ut non solum confirment nos de providentia, sed etiam doceant nos de promissione divina. . . . Sed tamen prodest conferre doctrinam physicam ad revelatam divinitus et collatio utrique generi aliquid lucis addit et declarat sententiam Pauli, quae exstat in primo capite ad Romanos, cum ait gentes veritatem Dei tenuisse captivam in iniustitia, . . . (C. R. 13, 198). Aber die Abgrenzung der natürlich gesetzlichen Sphäre gegenüber der offenbarungsmäßigen wird nur in dem Abschnitt de deo (Gottes Wesen, Eigenschaften und Gottesbeweise ib. S. 198—202), (vgl. bes. S. 199: teneatur ergo definitio in e c c l e s i a illustrior; S. 200: etsi enim in e c c l e s i a illius . . . testimonia proposita sunt) durchgeführt; die Providenzlehre steht aber auf rationaler Basis (S. 213), das Theodizeeproblem wird mit Vernunftgründen gelöst, der Beweis für die providentia ist empirisch gewonnen.

Ist die Erkenntnis der göttlichen Vorsehung Glaube, so ist es selbstverständlich, daß man ihrer Wahrheit nur auf dem Wege der geschichtlichen Offenbarung im Worte Gottes gewiß wird: Sane de providentia Dei neminem fateor recte iudicare, nisi qui supra terram conscendit (Op. 31, 682). Ingredi statuaria posuit (David) pro accedere ad Dei scholam, acsi diceret: donec sit Deus mihi magister et ex eius verbo discam quod alioqui mens mea non capit in reputanda mundi gubernatione deficio (ib.).

Calvins ganze Darstellung der Providenzlehre ist mit einem ausführlichen Schriftbeweis versehen; dazu betont er wiederholt die Schrift als die eine unbedingte, Gewißheit der Vorsehung abgebende, Norm unseres Lebens: Providentia Dei, qualis traditur

in scriptura sacra (I, 16, 2). Itaquae in quem finem omnia divinitus ordinari scriptura doceat, breviter hic attingere expediet. Providentia adeo certis clarisque scripturae testimoniis asseritur, ut nimirum sit potuisse de ea quempiam dubitare (I, 16, 4). In Gesetz und Propheten wie durch Jesus und seine Apostel hat Gott die Menschheit seiner fürsorglichen Wirksamkeit vergewissert. Wer sich nicht auf das Zeugnis der Schrift, in welcher Gott seinen Willen offenbart (ib. 17, 5) verläßt, der will Gott nicht die ihm zukommende Ehre geben, der will seine ratio zur Norm für den göttlichen Willen und sein Wirken erheben. Die Zeugnisse der heiligen Schrift sind so klar, daß jeder Zweifel daran als menschlicher Eigensinn erscheint (ib. 17, 2).

Durch die biblische Begründung der Vorsehungslehre hat Calvin den geschichtlichen Charakter des Vorsehungsglaubens in diesem wichtigen Punkte gewahrt. In einer geschichtlichen Offenbarung erschließt sich uns der allmächtige Gott als der fürsorgende Vater, aber derselbe Gott führt uns durch seinen heiligen Geist, also durch persönliche Berührung, zu seinem geschichtlichen Wort, damit wir ihn selbst und seinen Willen darin finden (ib. 17, 3). Die Wirkungsweise der geschichtlichen und doch übergeschichtlichen Offenbarung der göttlichen Vorsehung muß ausdrücklich auf die heilige Schrift bezogen werden. Es geht nicht an, Gott und die heilige Schrift derartig gegenüberzustellen, daß wir etwa Gott gegen die Schrift ausspielen könnten, denn wir haben den fürsorgenden Gott gar nicht ohne die Schrift. Wollen wir die Offenbarung Gottes mit sittlich religiöser Gewißheit gefunden haben (ib. 16, 1), so ist das nicht eine Idee unserer ratio, nicht eine Gottesidee unkontrollierbaren Ursprungs, sondern der fürsorgende Gott des Wortes.

Die Art dieses Vorsehungsglaubens wird erhellen, nachdem wir seinen Inhalt erörtert haben.

3. Der Glaube an die allmächtige Welterhaltung und seine Abgrenzung gegen die philosophischen Spekulationen.

Die göttliche providentia ist nach Calvin eine persönliche, alles Sein und Geschehen in sich fassende Kraft, ein durch alle Mittelursachen durchgehender, sie bewahrender und regierender Akt. Sie kann daher unter dem kausalen Gesichtspunkt Erhaltung (conservatio), unter dem teleologischen Leitung (gubernatio, moderatio) genannt werden.[1] Die Idee der Vorsehung als con-

1) Op. 1, 864.

servatio ist Konsequenz des Allmachtsgedankens (Op. 1, 511). Man darf sie deshalb nicht bloß als Auswirkung der göttlichen Allwissenheit betrachten.[1] Gottes Hand ist nicht minder tätig als sein Auge (I, 16, 4; Op. 2, 147; Op. 8, 347). Zwar reden wir auch von einer Präscienz Gottes: Praescientiam quum tribuimus Deo, significamus omnia semper fuisse ac perpetuo manere sub eius oculis: ut eius notitiae nihil futurum ac praeteritum, sed omnia sint praesentia. Et sic quidem praesentia, ut non ex ideis tantum imaginetur, qualiter nobis observantur ea, quorum memoriam mens nostra retinet; sed tanquam ante se posita vere intueatur ac cernat. Atque haec praescientia ad universum mundi ambitum et omnes creaturas extenditur (Op. 1, 865). Aber diese Präscienz ist zugleich Wille, Tat: Praescientia in actu locatur (Op. 2, 147). Daher ist die nuda praescientia zu verwerfen (ib.).[2] In bezug auf die Objekte der göttlichen Vorsehung kennt Calvin schon die traditionelle Unterscheidung zwischen der providentia universalis, specialis und specialissima.[3] Die göttliche Providenz umfaßt den großen Bestand der Welt und der unpersönlichen Natur, sie erstreckt sich auf alles Einzelne — kindisch wäre es, einzelne Fälle ausnehmen zu wollen (I, 16, 5; 17, 6) — und bezieht das unbedeutendste Kreaturwesen in sich.[4]

Es läßt sich allerdings nicht ermitteln, wie Gott, die causa praecipua, auf die Mittelursachen (causae secundae, mediae) wirkt. Gibt es überhaupt causae secundae? Calvin will keineswegs die endlichen Ursachen für nichtig erklären — er redet von den causae inferiores (Op. 2, 157. 159. 162 = I 17, 4. 6. 9. 11; Op. 31, 177), — aber sie sind nicht selbständige Ursachen neben ihm, sondern nur in und unter ihm, so daß er in ihnen und durch sie, aber auch ohne und gegen sie wirkt: Nunc mediis interpositis operatur Deus, nunc sine mediis, nuc contra omnia media (I, 17). Schon hier tritt ein charakteristischer Zug der Theologie Calvins, das Streben nach Vermittelungen in den Vordergrund. Ich möchte daher schon hier Calvin Theologen der Diagonale nennen.

1) So Schweizer, Glaubenslehre der ref. Kirche I, S. 265 ff.

2) Die Behauptung von Gass (Gesch. d. prot. Dogm. I, S. 117), daß das Vorherwissen sich auf alles weltliche Dasein überhaupt, das Vorherverordnen nur auf das sittliche Leben der Menschen beziehe, ist demnach unrichtig.

3) Die Glieder dieser Stufe sind, wie wir noch sehen werden, allerdings nicht koordiniert.

4) I, 16, 4. 5. Op. 8, 348; vgl. Op. 28, 104 (Sermon sur le Deutéronome Pars III), Op. 29, 241 (Homil in lib. I. Samuel.) Op. 42. 62 (Sermons sur le livre de Job Pars I. Op. 32, 359; Op. 36, 22; Op. 7, 186 ff.

Unter den Gesichtspunkt der causae mediae rücken die Lehren von den Engeln[1] und vom Wunder.

Die Engellehre darf nie spekulativ aufgebaut werden; über die Anzahl und Ordnungen der Engel zu entscheiden, wie es namentlich Thomas v. Aquino getan hat, ist eine müßige Sache (Op. 2, 123). Sie muß praktisch gehandhabt werden. Die Engel sind nur Mittel, deren sich Gott bedient, um seine Ratschlüsse auszuführen. Sie sind internuntii zwecks der Offenbarung Gottes an die Menschen, instrumenta der den Menschen sich offenbarenden Kraft. Als solche haben sie Wert, den man ihnen raubt, wenn man sie nur als Symbole der psychologischen Vorgänge in den Menschen betrachtet (ib.). Weil sie aber nur Werkzeuge sind, so braucht sich Gott an sie nicht zu binden, er vollbringt sein Werk ohne sie, durch seinen Wink und Willen (ib. 125), um uns zu zeigen, daß wir unser Vertrauen nicht zwischen ihn und die Engel teilen dürfen (ib. 126; Op. 40, 639).[2]

Wirkt Gott auch „sine mediis", so ist das Wunder selbstverständlich. Calvin empfindet das moderne Wunderproblem gar nicht. Die Wunder haben für ihn praktische Bedeutung. Notatur miraculorum utilitas, quod viam doctrinae sternunt: nam faciunt, ut Christus reverentiam obtineat (Op. 47, 99). Quum legimus biduo solem substitisse in uno gradu ad preces Josuae, in gratiam Ezechiae umbram eius retrocessisse per decem gradus, paucis illis miraculis testatus est Deus, non sic quotidie caeco naturae instinctu solem oriri et occidere, quin ipse, ad renovandam paterni erga nos favoris memoriam, cursum eius gubernet (Op. 2, 146 = I, 16, 2). Duplex miraculorum fructus, ut praeparent ad fidem, deinde ut eam ex verbo conceptam melius confirment (Op. 47, 53). Sie stützen den Glauben (subserviunt fidei, alios praeparando, alios confirmando (Op. 48, 102), ohne ihn zu wecken (Op. 40, 643). Sie offenbaren die Allmacht und Gnade Gottes (Op. 48, 317). Alles Tun Gottes ist eigentlich Wunder, so die Ernährung der ganzen Welt; aber wir empfinden es nicht als Wunder, quia usu et assiduitate nobis vilescunt naturae miracula (Op. 47, 133; zu Joh. 6. 12).[3]

Nur an einer Stelle versucht Calvin eine theoretische Lösung der Frage, ob die Wunder als übernatürliche Geschehnisse sich in den Naturgang einordnen lassen, bei der Erklärung der Windes-

1) Über den Teufel wird später S. 377 ff. die Rede sein.
2) Auch hier entfernen sich seine Darlegungen nicht von denen Luthers; cf. Köstlin a. a. O. II, 344, 345.
3) Vgl. denselben Gedanken bei Luther, Köstlin II, S. 349.

erscheinung im Wunder Jonas (Jona 4, 6; Op. 43, 274. 275). Wir wissen, daß Gott, wenn er auch praeter ordinem naturae wirkt, doch über die Grenzen der Natur nicht hinausgeht. Als er in der Wüste, um seinem Volk die Speise zu verschaffen, die Wachteln aussandte, benutzte er den Ostwind. Der ganze Vorgang war wunderbar und doch so einfach natürlich, weil alles durch den Wind geschah. Gott benutzt die Ursachen in der Natur, damit es klar werde, daß die Natur nicht einem blinden motus, sondern nach dem arbitrium Dei sich richtenden Gesetzen unterworfen ist. Nur unsere Begriffsbildung ist daran schuld, daß wir die Erscheinungen, welche aequali cursu fluunt, normal, diejenigen aber, bei welchen Gott den gewöhnlichen Gang verändert, Wunder nennen. Beiderlei geschieht aber durch Gott. Er kann mit seiner starken Hand die Gesetze durchbrechen, wenn er will. Und nicht bloß in der Natur, sondern auch in den Regionen des Geistes, den tiefsten innerlichsten Prozessen, bei der Erwählung und Wiedergeburt, verfährt Gott gar zu oft „sans s'aider des moyens ordinaires" (Op. 7, 521).

Wie uns allerdings die ratio und causa des Weltgeschehens oft verborgen bleiben, so können wir auch nicht spekulativ ermitteln, wie Gott, die causa prima, es anfängt die Welt zu schaffen und zu erhalten. Daran ist aber immerhin festzuhalten, daß bei allen unseren Werturteilen über das göttliche Wirken auf den Weltbestand sowohl die Transscendenz als auch die Immanenz Gottes bewahrt bleibt. Die erstere betont die Selbständigkeit und Überweltlichkeit Gottes, die letztere die kreatürliche Abhängigkeit. Daher bekämpft Calvin die extremen Richtungen: den Deismus der Epikuräer und des Aristoteles und den naturalistischen Pantheismus der Stoa. Man raubt sich den Trost und dem allmächtigen Gott die Ehre, wenn man 1. mit den Epikuräern von einem otiosus inersque Deus träumt, der einmal seiner Welt eine Ordnung gegeben hat und seitdem entweder in lässiger Ruhe vom Himmel herabsieht, oder nur über die mittleren Sphären herrschend die weiteren den Zufall preisgibt (cf. Op. 31, 100. 117. 124. 608. 708; Op. 32, 300) oder wenn man 2. mit den Stoikern die providentia Dei mit einer gewissen Bewegungskraft zusammenfallen läßt, seine gubernatio in die engen Schranken des influxus naturae bannt, wenn man sich sein Walten universali quadam motione tam orbis machinam quam singulas eius partes agitare denkt, wenn man von einer necessitas ex perpetuo causarum nexu und implicita quaedam series, quae in natura continetur, träumt (I, 16, 8).

Mit der Verwerfung des stoischen Notwendigkeitsfanatismus und -fatalismus ergibt sich für Calvin auch eine gegensätzliche Stellung zur Astrologie. Stoicos hodie imitantur astrologi, quibus fatalis ex stellarum positu dependet rerum necessitas (Op. 8, 353.) Die Verbindungslinie zwischen dem Fatalismus und der Astrologie ist keine willkürlich von Calvin konstruierte; denn man verstand unter dem sogen. fatum physicum allgemein die Stellung der Gestirne, die einen bestimmten Einfluß auf die Veränderungen der Qualitäten der Elemente und Organismen hatte (vgl. Melanchthon C. R. 13, 331 : Aug. lib. V, cap. 8 : Fatum physicum vocari stellarum positum, qui vel in elementis vel in animantium corporibus causa est ceterarum qualitatum). Calvin unterscheidet die wahre Astrologie [1] von der magischen (Op. 7, 516 ff.). Die erstere ist „cognoissance de l'ordre naturel et disposition que Dieu a mise aux Estoilles et Barettes, pour juger de leur office, proprieté et vertu et reduire le tout à sa fin et à son usage"; sie fragt nach den Ursachen der Naturerscheinungen, wobei sie allerdings feststellen muß, daß ein unbestreitbarer Zusammenhang, „Sympathie", (ein in der Astrologie immer wiederkehrender Ausdruck) zwischen den Gestirnen und dem Naturlauf besteht. Dagegen ist die sogenannte iudiciaria astrologia (astrologie iudiciaire)[2] eine superstition diabolique. Sie geht über die natürlichen Zusammenhänge hinaus und will im voraus über die Taten, Gedanken und die sich daraus ergebenden Eventualitäten entscheiden. Es ist nicht zu leugnen, daß die Gestirne Einfluß auf die Gestaltung der menschlichen Qualitäten haben; dieser ist aber nicht so sehr in der Geburtsstunde, sondern mehr bei der Konzeption bestimmend; die letztere läßt sich aber nicht gut fixieren. Es kommt vor, daß Menschen, die unter demselben Horoskop geboren wurden, in ihren Natur- und Charakteranlagen so eigenartig abweichen, daß hier offenbar die Beschaffenheiten der Eltern mehr bestimmend waren als die der Gestirne. Es führt zu Absurditäten, wenn man sich erdreistet, die Todesstunde aus den Sternen

1) Er nennt sie auch astrologie naturelle und versteht darunter ungefähr dasselbe wie unsere Astronomie; für Melanchthon ist die natürliche Astrologie mehr die aufs praktische Leben angewendete Mathematik und Geometrie.

2) Die Pfleger dieser „Wissenschaft" werden von C. auch Chaldaei, Babylonii, genethliaci — der Ausdruck kommt zum erstenmal in Augustin, Conf. lib. 4, c. 3 vor — genannt. — Die Bezeichnung Astrologia iudiciaria (beurteilende Astrologie) ist synonym mit der von Aristoteles gebildeten ἀστρολογία ἀποτελεσματική (bestimmende Astrologie); den Ausdruck astr. iudiciaire haben sämtliche romanische Sprachen beibehalten. So gebraucht Calvin auch den Ausdruck astrologie judiciaire.

bestimmen zu wollen. In einer Schlacht fielen so oft 60 000 Menschen, die doch unmöglich unter demselben Horoskop geboren sind.[1]

Dieses Argument trennt Calvin auch von Melanchthon. Melanchthon glaubt an den Zusammenhang der Nativität mit dem gestirnten Himmel und hält die astrologischen Ratschläge in diesem Punkte für sehr praktisch. Mit Kenntnis der Nativität kann man die Krankheiten vermeiden, die Berufswahl und die Neigungen des Zöglings regulieren, ja sogar quaedam oeconomica et politica prospici (C. R. XIII, 342 ff.). Viel wichtiger ist aber eine andere Differenz, welche mit der prinzipiellen Anschauung Melanchthons von der Wirkung der causa prima und der causae secundae zusammenhängt. Während Calvin hervorhebt, daß Gott nicht nur mit den causae secundae zusammenwirkt, sondern daß er ohne sie wirken kann, scheinen nach Melanchthon die Tätigkeiten der causae secundae (Engel, Teufel, mali et boni spiritus, temperamenta et stellae) der göttlichen Tätigkeit koordiniert zu sein. Zwar behauptet er wie Calvin, daß deus non removendus a gubernatione propter astra (C. R. XIII, 327), daß man in Gott causam praecipuam liberrime ceteras moderantem suchen muß. Nun beweist aber die allzu ausführliche Beschreibung der Wirkungsweise der Sterne (namentlich ihres Verhältnisses zu den menschlichen temperamenta), sowie auch die tradionelle Unterscheidung des fatum proprium (divinam fortunam significans) von dem fatum physicum (ib. 331), ferner die charakteristische Aufstellung des Problems: an omnis observatio motuum et effectionum coelestium a deo prohibita sit (335), deutlich, daß Melanchthon viel freier als

1) Ob diese Widerlegung der Astrologie selbständig ist oder nicht, ist eine nebensächliche Frage. Einiges spricht dafür, daß Calvins Ausführungen sich mit denen Augustins decken, so z. B. die entschiedene Betonung der providentia Dei im Gegensatz zu den Aspirationen der Astrologen, nach welchen die Sterne die potestas haben, die menschlichen Geschicke zu beeinflussen (vgl. Augustin: de civitate dei lib. V, cap. 1); ferner die Betonung der Tatsache, daß Menschen verschiedenen Charakters unter demselben Horoskop geboren werden (Augustin a. a. O. cap. 6). Calvin verfährt hier im wesentlichen selbständig. Manche von ihm angeführten Einzelheiten (so z. B. die Erzählung des Vorfalls zwischen Domitian und dem Mathematicus Ascletario, zwischen Julius Caesar und dem Mathematicus Spurina) sowie ein Zitat aus Persius finden sich aber in Augustin nicht. Es ist nicht ausgeschlossen, daß Calvin die Arbeiten von Posidonius sowie anderen Stoikern benutzt hat. Denn die obige Widerlegung ist die bekannte der Stoiker (Sextus, adver. astrol. 91, 92. Cicero, de divin. II, 98. Favorin bei Gellius XIV 1, 27—29). Die berühmteste Widerlegung der Astrologen von Picus de Mirandula ist zur Zeit der Abfassung dieser Schrift gegen die Astrologie noch nicht erschienen.

Calvin die Mittelursachen von der göttlichen Verursachung zwar nicht geschieden, aber doch unterschieden hat, daß er das spekulativ-theoretische Interesse für die Erklärung des Kausalzusammenhanges viel lebhafter empfunden hat, als es Calvin für nützlich und möglich hielt. In der Tat hat für Melanchthon die Astrologie — darauf kommt es bei der ganzen Frage an — mehr Lebensinteresse als für andere Reformatoren.

Sonst aber weiß sich Calvin mit Melanchthon einig in der Verurteilung der Mantik, des Glaubens an das außerhalb und innerhalb der Natur sich vollziehende Fatum, die Unheil bringende Anschauung, welche aus bloßer Furcht und den durch die Furcht aufgeregten Vorstellungen entstanden ist. Beide verurteilen die Wunder der Mantik, während sie sich nicht scheuen, mit dem Glauben an die Notwendigkeit auch den Glauben an die Brauchbarkeit der Vorraussage beizubehalten.[1] Die Mantiker beriefen sich darauf, daß die Propheten oft die Gestirne Zeichen nennen, also die Deutung nicht untersagen, ja, daß Gott die Sterne zu diesem Zwecke auch geschaffen hat. Gott hat allerdings, sagt Calvin, die himmlischen Körper geschaffen, damit sie uns die Jahreszeiten angeben, nicht aber, damit sie uns anleiten, ob wir ein neues Kleid tragen sollen oder nicht. Übrigens verstehen die Propheten oft unter den Zeichen die phantastische Deuterei der Astrologen. Diese falsche Astrologie ist heidnisch und von den genethliaci selbst als solche bezeichnet worden. Sie betrügt uns, weil sie ohnmächtig und unwissend ist; sie hindert uns an der hoffnungsvollen Zuversicht zu den Verheißungen Gottes, an der ernsten und nüchternen Selbstbeobachtung und Selbstbeurteilung (Op. 7, 527); sie verringert die Ehre Gottes (dérogant à son honeur et entreprenant sur sa Majesté), sie verweichlicht den Charakter und beseitigt die Furcht Gottes. Die Astrologen bewegen sich in den Wolken und erreichen daher weder den Himmel noch die Erde.

Die Warnung vor der falschen Astrologie schließt die heilsame Himmelsbetrachtung nicht aus. Es ist eine merkwürdige Sache, wie wenig die Menschen im allgemeinen von dem Himmel wissen. Und doch ist er der Teil der Schöpfung, in dem der Allmächtige mehr zu den Menschen redet, als in irgend einem anderen seiner Werke — die Himmel rühmen ja des Allmächtigen Ehre — und er ist gerade der Teil, in dem wir am wenigsten acht auf den

1) Für Melanchthon ist die Voraussage des eventus aus den causae sogar auf dem Gebiete der Geschichte möglich, obwohl er sonst streng die Teleologie der Geschichte hervorhebt.

Allmächtigen geben. Es gibt keinen Augenblick eines unserer Lebenstage, in welchem Gott nicht Szene auf Szene, Bild auf Bild, eine Herrlichkeit nach der anderen hervorbrächte, und immer nach so erlesenen, unveränderlichen Grundregeln der vollkommensten Schönheit, daß es ganz sicher ist, es geschehe alles um unsertwillen und sei zu unserer beständigen Freude bestimmt. Die edelsten Szenerien der Erde können nur wenige sehen, vornehmlich deshalb, weil der Mensch das Gefühl für sie verloren hat (vgl. Op. 31, 194 f. 327).

Den beiden großen Extremen, dem stoischen Naturpantheismus und dem aristotelisch-epikuräischen Deismus, die nicht einmal die Hemisphäre des Glaubens berühren, gegenüber ist zu betonen: Gottes Walten ist vigilis, efficax, operosa et in continuo actu versatur.[1] Ideo censetur omnipotens, non quod possit quidem facere, cesset tamen interim et desideat, vel quem praefixit naturae ordinem, generali instinctu continuet: sed quia sua providentia coelum et terram gubernans sic omnia moderatur, ut nihil nisi eius consilio accidat (I, 16, 3). Providentiam vocari, non qua deus e coelo otiosus speculetur, quae in mundo fiunt, sed veluti clavum tenens omnes eventus moderatur (I, 16, 4). Die allgemeine Vorsehung ist nur unter der Bedingung zu billigen, daß man zugibt, daß Gott dadurch nicht nur seine einmal festgesetzte Ordnung beschützt, sondern in seiner Vaterliebe für jedes einzelne und jeden einzelnen persönlich sorgt (ib. Comm. in lib. Isajae I Op. 36, 289). Sein Walten ist nicht konfus, sondern machtvolle Ausführung seines ewigen weisen Weltplanes: Pro sua sapientia ab ultima aeternitate decrevit, quod facturus esset, et nunc sua potentia, quae decrevit, exsequitur (I, 16, 8).

Das Walten Gottes ist uns freilich nicht klar; dem sensus carnis entspricht es, daß er dann geneigt ist, das Geschehen in der Welt, zumal das ihn persönlich treffende, dem Zufall zuzuschreiben; dadurch wird allerdings der Vorsehungsglaube begraben.[2] Der Glaube aber tröstet sich mit der Zusage, daß nichts ohne Gottes Vorherbestimmung geschieht und daß alles ihm unterworfen ist, mag es uns zufällig scheinen oder nicht.[3] Was nennen

1) Ein platonisierender Zug, wohl den Kirchenvätern entnommen.

2) Providentia dei fortunae et casibus fortuitis opponitur. Iam quum vulgo persuasum fuerit omnibus saeculis, ut eadem opinio cunctos fere mortales hodie quoque occupet, fortuito contingere omnia: quod de providentia tenendum erat, non modo hac prava opinione obnubilari, sed fere sepeliri certum est (I 16, 2).

3) Quid enim magis ad casus referas, quam dum praeter eundem viatorem defractus ex arbore ramus interficit? At longe aliter dominus,

wir zufällig? Nach Augustin das, dessen ratio et causa uns verborgen ist. Da die Beschränktheit unseres Geistes tief unter der Erhabenheit des göttlichen Vorsehungswaltens liegt, begreifen wir nicht die Ordnung, den Grund, das Ziel und die Notwendigeit des Geschehens. Trotzdem aber sollen wir die Zuversicht haben, daß auch hier die Vorsehung tätig war und diesen vermeintlichen Fall zum besten bewußten Ziele leitete.

Diese praktisch religiösen Glaubensgedanken bilden so eine goldene Brücke zwischen der necessitas und fortuna (fortuitum). Calvin bemüht sich, dies auch theoretisch zu begründen. Er kann nämlich die scholastische Distinktion der necessitas consequentiae und necessitas consequentis, oder der necessitas absoluta und necessitas secundum quid, die Luther verhöhnt hatte,[1] nicht ohne weiteres ablehnen, wonach, wenn Gott etwas will, sein Tun notwendig ist, das aber, was er will, die zu geschehende Tat seinem Wesen nach nicht notwendig zu sein brauche. Da Christus einen dem unsrigen ähnlichen Leib angenommen, so wird kein Verständiger leugnen, daß seine Gebeine gebrechlich waren; doch war es unmöglich sie zu brechen. Gott hat die Gebeine seines Sohnes, welche er dem Bruch entzogen hatte, der Brechlichkeit unterworfen und also, was natürlicherweise zufällig war, unter die necessitas seines Ratschlusses restringiert (Op. 2, 153; 8, 354). Diese Begründung, so fügt er ausdrücklich hinzu, geschieht nicht aus Interesse an den sophistischen Formeln, sondern weil sie ihm nicht gezwungen und ad vitae usum accomodatum scheint (Op. 8, 354).

4. Das Verhältnis des göttlichen Vorsehungswaltens zu den menschlichen freien Handlungen überhaupt.

Gibt es aber bei einer solchen Abhängigkeit alles Seins und Geschehens noch eine Freiheit des Individuums? Lassen sich die menschlichen Handlungen dem göttlichen Vorsehungswalten als freie einordnen?

Wir finden Calvins Anschauungen über das vorliegende Problem am schärfsten und klarsten formuliert in I, 18, 2 fin.: Summa haec sit, cum Dei voluntas dicitur rerum omnium esse causa, provi-

qui se fatetur eum tradidisse in manum occisoris. Sortes similiter, quis non fortunae caecitati permittat? Verum dominus non patitur, qui sibi vindicat earum iudicium. I, 16, 6. Vergl. Praelect. in Dan. proph. Op. 40, 577; Op. 32, 138.

1) Sudaverunt hic sophistae iam multis annis et tandem victi coacti sunt concedere, omnia quidem necessario fieri, necessitate consequentiae (ut dicunt), sed non necessitate consequentis; sic eluserunt violentiam istius quaestionis, verum et se ipsos illuserunt. E. A. 135.

dentiam eius statui moderatricem in cunctis hominum consiliis et operibus, ut non tantum vim suam exserat in electis, qui Spiritu sancto reguntur, sed etiam reprobos in obsequium cogat. Gott als der arbiter et moderator omnium hat in seinem eigenen weisen Ratschluß die ganze Weltentwickelung beschlossen; durch seine Allmacht bringt er diesen Ratschluß zur Ausführung. Diesem Ratschluß untersteht nicht nur die äußere Kreatur, sondern vor allem die consilia et voluntates hominum. Der Mensch wird mit seinem ganzen Sein, Denken und Handeln von der Providenz gelenkt, weil der göttliche Wille eben die prima et summa omnium causa ist. Die Menschen sind ministri dieses Willens (I, 17, 3) wie die Engel. Durch den im ewigen Ratschluß begründeten Willen sind die arcani motus cordis wie die actiones bestimmt (Op. 28, 447; 40, 166). Quantum ad arcanos motus spectat, quod de corde regis praedicat Salomo, flecti huc vel illuc, prout deo visum est, ad totum certe humanum genus extenditur, tantumdemque valet acsi dixisset, quidquid animis concipimus, arcana dei inspiratione ad suum finem dirigi (I, 18, 2). In unseren guten Handlungen, der erhaltenden Sorge für unser eigenes Leben wie für das der Mitmenschen, vollziehen wir den göttlichen Willen.

Die Ratschlüsse Gottes stehen für Calvin von der Ewigkeit her fest. So wenig es sich denken läßt, daß sich das göttliche Wissen, gleich dem menschlichen, allmählich mittels zunehmender Erfahrung erzeugen sollte, ebensowenig läßt sich dies von den göttlichen Ratschlüssen annehmen, da Gott nicht gezwungen werden darf, sich in seinem Tun nach Umständen und Ereignissen richten zu müssen, die ohne sein Wissen und Wollen einträten, da überhaupt eine successive Entstehung seiner Entschließungen ihn in die ganze Endlichkeit seines Zeitlebens verflechten würde. Es muß vielmehr die Gesamtheit der göttlichen Wirkungen im göttlichen Willen wie im göttlichen Selbstbewußtsein von Ewigkeit her unveränderlich vorhanden sein: consilium firmum et stabile, non pro rerum dispositione mutabile (I, 17, 12; vgl. Praelect. in XII proph.: Op. 44, 203).

Welche Konsequenzen lassen sich aus dieser Darstellung ziehen? Ist der gesamte Weltplan von Ewigkeit her bestimmt, so scheint für die Freiheit der Geschöpfe kein Spielraum übrig zu bleiben, da die göttlichen Ratschlüsse im einzelnen wie im ganzen unfehlbar eintreffen müssen, mit der ewigen Vorherbestimmung daher jede Wahlfreiheit abgeschnitten ist. Sollen die menschlichen Handlungen wirklich frei sein, so müssen sie in jedem Augenblick

ebensowohl so als auch anders ausfallen können. Sieht dagegen Gott dieselben mit untrüglicher Gewißheit in seinen ewigen Ratschlüssen vorher, so ist es unmöglich, daß sie anders ausfallen als so, wie sie im göttlichen Ratschluß bestimmt sind.

Das göttliche Wissen ist ein schlechthin sicheres. Es erhält diese seine Gewißheit nach Calvin nicht erst durch die Anschauung des Gegenstandes als eines wirklich gewordenen, sondern ohne eine solche durch sich selbst; es ist also kein empirisches, sondern ein apriorisches Wissen. Was aber a priori mit untrüglicher Sicherheit gewußt werden kann, das ist notwendig. Nun könnte man sagen: Wenn es unmöglich ist, daß Gott nicht allmächtig ist — denn seine untrüglichen Ratschlüsse führt er kraft seiner potentia aus —, so ist es unmöglich, daß die Menschen anders handeln, als er sie in seiner ewigen Anschauung handeln sieht. Wenn es unmöglich ist, daß sie anders handeln, so sind ihre Handlungen schlechthin notwendig; was aber schlechthin notwendig ist, das ist nicht Sache der Freiheit. Also scheint durch die göttliche Vorherbestimmung die Freiheit ausgeschlossen zu sein (Op. 1, 873; 8, 354). Diese Folgerungen zieht aber Calvin nicht, aus dem einfachen Grunde, weil es sich ihm nicht um eine theoretische Aufstellung und Lösung eines solchen metaphysischen, mit Kausalitätsbegriffen operierenden Problems der Willensfreiheit handelt. Charakteristisch für diese Frage ist der Satz Calvins: Aeternis decretis minime impediri . . . . . quominus sub eius voluntate et prospiciamus et omnia nostra dispensemus. Neque id manifesta caret ratione. Namque is, qui vitam nostram suis terminis limitavit, eius simul curam apud nos deposuit.: eius conservandae rationibus subsidiisque instruxit: periculorum quoque praescios fecit: ne incautos opprimerent, cautiones ac remedia suggessit. Nunc perspicuum est, quid sit nostri officii: nempe, si vitam nobis nostram tutandam commisit Dominus, ut eam tueamur: si subsidia offert, ut iis utamur: si pericula praemonstrat, ne temere irruamus: si remedia suppeditat, ne negligamus. Atqui periculum nullum oberit, nisi fatale: quod ineluctabile est remediis omnibus. Quid autem, si ideo fatalia non sunt discrimina, quia iis propulsandis ac superandis remedia tibi dominus assignavit? Vide, quo modo tuae ratiocinationi cum ordine divinae dispensationis conveniat. Tu cavendum non esse periculum colligis, quia, fatale quum non sit, simus etiam citra cautionem evasuri: dominus autem ideo ut caveas iniungit, quia fatale tibi esse nolit (I, 17, 4). Calvin

will offenbar sagen: Trotzdem Gott kraft seiner Ratschlüsse alles regiert, hat er doch dem Menschen Mittel und Möglichkeit gegeben, selbständig zu handeln. Man sieht, daß er in diesen Beispielen nur einen praktisch religiösen Erfahrungssatz ausspricht. Den ganzen Gedankengang beherrscht hier nur das Interesse, der Allmacht Gottes Ehre zu geben, der gegenüber sich die menschlichen Handlungen in ihrem Fortgang als Mittel zur Erreichung ihrer Ziele erweisen (vergl. I, 16, 3 fin.; 16, 9; 17, 7. 8; 18, 1 ff.). Diese Auffassung bestätigt eine direkte Aussage Calvins in seiner Verteidigung gegen Pighius (Op. 6, 257), der behauptet hatte, daß Calvin in seiner Lehre alle Religion beseitige und die Menschen in Vieh und Ungeheuer verwandle: „Wir sagen, der Mensch könne nichts Gutes tun oder auch nicht denken. Das sagen wir, damit er seine Abhängigkeit von Gott erkennend an sich selbst verzweifle und ganz an ihn sich hingebe (Op. 6, 257).

Die gewöhnliche Charakteristik der Lehre Calvins von der Freiheit lautet: Sie ist deterministisch. So sagt Ernest Martin:[1] Les doctrines déterministes de Calvin, celles de la providence et d'élection, sont issues du sentiment qu'il a de la souveraineté de Dieu; seulement la souveraineté morale de Dieu n'est pas distinguée de sa souveraineté métaphysique. La première exige que la volonté de Dieu soit accomplie librement par la volonté humaine, ou que, si la liberté humaine résiste, justice soit fait de désobéissance. La seconde emporte que rien n'arrive qui ne soit le résultat direct de la volonté expresse de Dieu, qui ne soit seulement toléré, mais voulu par lui. Die moralische Souveränität im Sinne Martins hat Calvin nie gelehrt und nie lehren können; denn nach seinen Prämissen würde die Beeinflussung des göttlichen Willens durch den menschlichen einen Defekt des ersteren bedeuten.

Calvin hat bewußt den psychologischen Freiheitsbegriff von dem ethischen unterschieden, wenn der erstere nach Windelband[2] die Tatsache einer zwanglosen Betätigung der Persönlichkeit in ihrem Wählen und Handeln,[3] und der letztere die Herrschaft der

1) Revue de théologie et de philosophie 1880, S. 117.

2) Über Willensfreiheit S. 94 ff.).

3) Vgl. Wundt, Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele, 2. Aufl. 1892, S. 464: Die (psychol.) Freiheit ist Abwesenheit von Zwang, nicht aber die von den Ursachen, und: Locke, Versuch über den menschlichen Verstand übersetzt und erläutert von J. H. von Kirchmann, 2. Aufl., Bd. I, Buch II, Kap. 21, § 30.

Vernunft über das natürliche Gefühl- und Triebsystem des Menschen zum Ausdruck bringt. Der erstere Begriff ist rein formal, der letztere normativ.[1] Die ideale Freiheit, die ihren Ausdruck im Urzustande des Menschen gefunden hat, besteht nach Calvin in der willigen Unterwerfung des wählenden Willens unter die Normen der Vernunft; die letztere leuchtet und leitet, der erstere wählt und gehorcht. Mit den Scholastikern bekennt nämlich Calvin nullam esse liberi arbitrii actionem, nisi se ratio vertit ad opposita; liberi arbitrii vis besteht nicht in appetitu, nicht in dem naturalis instinctus, sondern in mentis deliberatione (Überlegung der Vernunft). Es hat keine Beziehung auf die Freiheit des Willens, daß der Mensch von Natur nach dem Guten verlangt; diesen Instinkt haben auch die Tiere. Dazu ist vielmehr erforderlich, daß er das Gute mit richtiger Einsicht unterscheide, das erkannte Gute wähle und das erwählte Gute erstrebe. Ein appetitus ist non proprius voluntatis motus, sed naturalis inclinatio. Kurz: die ideale Freiheit besteht in der Beherrschung der Sinnlichkeit durch die Vernunft.

Calvin sprach dem menschlichen Willen nach dem Fall, wo die ideale Freiheit in Trümmer ging, seinem Streben nach guten Werken, also nach sittlicher Betätigung allerdings von vornherein alle Freiheit ab. „Es wird kein Streit mehr darüber sein, daß dem Menschen zu guten Werken der freie Wille fehle, wenn er nicht durch die Gnade unterstützt wird, und zwar durch die besondere Gnade, welche die electi soli durch die Wiedergeburt erhalten" (Op. 2, 190). Er tadelt daher, daß die älteren Kirchenlehrer, so namentlich Chrysostomus und Hieronymus, die menschlichen Kräfte nach dem Sündenfall so hochgehalten haben, um durch das Bekenntnis des gänzlichen menschlichen Unvermögens teils nicht das Gelächter der Philosophen zu erregen, mit denen sie damals im Streite lagen, teils um dem an sich selbst schon zum Guten allzu trägen Fleische nicht von neuem Vorwand zu mutloser Untätigkeit zu geben (Op. 2, 188). Wenn nichts Gutes in uns, vielmehr der Mensch vom Haupt bis zur Ferse Sünder ist, wenn

1) Windelband bemerkt mit Recht a. a. O. S. 97: Wir können nicht nur von der Wahlfreiheit reden, wo wir die sittliche Freiheit für ausgeschlossen halten . . . . Unsere geläufige Ausdrucksweise ist darin eigentümlich befangen und zeigt damit gerade, wie sie den Gedanken an die sittliche Freiheit im Hintergrunde hat, wenn sie von Wahlfreiheit in psychologischem Sinne zu reden scheint.

er nicht einmal versuchen kann, was der Wille vermag, — wie könnte zwischen Gott und dem Menschen der Ruhm guter Werke geteilt werden? So hat er das ganze III. Kapitel des zweiten Buches dem positiven Beweis gewidmet, daß aus der verderbten Natur nur Sündliches und Verwerfliches hervorgehe, als auch negativ im V. Kapitel die Wiederholung der „gewöhnlichen" Beweise für die Freiheit des menschlichen Willens unternommen. Er behauptet, daß es dem Menschen nach dem Sündenfall unmöglich sei, das Heil zu ergreifen, da er in sich einen absoluten Hang zum Sündigen spüre. Bei diesem Urteil bleibt er aber nicht stehen, sondern er macht den Versuch, die formale Freiheit zu retten. Denn die Konsequenzen, die man aus der totalen Leugnung der Freiheit gezogen hatte, der Mensch sei ein truncus und lapis, will er nicht ziehen.[1] Er nimmt die psychologische Freiheit des Menschen an. Dies kommt in seiner Unterscheidung zwischen necessitas und coactio zum Vorschein. Demnach sündigt der Mensch mit Willen, nicht mit Zwang oder Widerwillen, nach einer überwiegenden Neigung des Herzens, nicht aber durch gewaltsamen Zwang seiner Lust, noch durch einen äußeren Zwang; aber wegen der Verderbtheit seiner Natur kann er nur mit Notwendigkeit (necessitate) zum Bösen geleitet werden (Op. 2, 214 = Inst. II, cap. 3, 5). Dem Menschen nämlich, so spricht es Calvin deutlich aus, mag immerhin freier Wille zugeschrieben werden, nicht weil er die freie Wahl des Guten und Bösen hat, sondern weil er es mit seinem Willen und nicht aus Zwang tut (male voluntate agit, non coactione). Die Vernunft, mit welcher der Mensch Gutes und Böses unterscheidet, konnte, da sie eine natürliche Gabe ist, nicht gänzlich vertilgt werden (Op. 2, 196). Der Wille ging nicht verloren, weil er von der Menschennatur unzertrennlich ist (ib.). Der Wille wird aufgehoben, nicht insofern er Wille ist, indem er bei der Bekehrung des Menschen dasjenige bleibt, was seiner Natur ursprünglich angehört (ib. 215). Es bleibt nach dem Fall der Wille, der mit überwiegender Lust eilfertig zum Sündigen neigt; denn nicht den Willen verlor der Mensch, sondern die Gesundheit des Willens (Op. 52, 32). Nicht unpassend

1) Op. 2, 235: Sed cui, aiunt, verisimile fuit, Dominum truncis ac lapidibus legem destinasse? Neque id quisquam persuadere molitur. Non enim aut impii saxa sunt aut stipites, dum adversari Deo suas libidines per legem edocti, suo ipsorum testimonio rei fiunt; aut pii, dum suae impotentiae admoniti, ad gratiam confugiunt.

sage Bernhard, das Wollen sei in uns allen, aber Gutes wollen sei ein Fortschritt (profectus), Böses wollen ein Rückschritt (defectus), einfaches Wollen sei des Menschen, böses Wollen der verderbten Natur, gutes Wollen der Gnade (Op. 2, 213).

Den bisherigen Ausführungen scheint aber eine andere Stelle (Op. 2, 228) zu widersprechen. Hier behandelt Calvin nämlich die Frage, ob bei den indifferenten Handlungen, die mehr das Leibliche als das Geistige betreffen, dem Menschen eine freie Wahl zugestanden werden darf. Auch dieses Gebiet will er der allmächtigen Wirksamkeit Gottes keineswegs entreißen, sondern behauptet entschieden, daß Gott, um seiner Vorsehung den Weg zu bahnen, auch in irdischen Dingen die Gesinnungen der Menschen leitet, und daß von seinem Willen ihre Wahl abhängt: Ego vero dico sufficienter iis (sc. Beispiele aus der Schrift) probari, quod contendo Deum, quoties viam facere vult suae providentiae, etiam in rebus externis hominum voluntates flectere et versare nec ita esse liberam ipsorum electionem, quin eius libertati Dei arbitrium dominetur (C. R. 2, 228).[1] Scheibe[2] führt diesen Satz als Beweis für den absoluten metaphysischen Determinismus Calvins an. Aber hier vertritt Calvin nicht den metaphysischen Determinismus. Dieser muß, um konsequent zu bleiben, nicht bloß die Möglichkeit der selbständigen Wahl für jede einzelne Handlung, d. h. die Freiheit zu tun, was man will, sondern auch die Freiheit des Handelns überhaupt leugnen. Die Handlungen sind ja nach ihm schlechthin notwendig, also nicht Sache der Freiheit. Calvin verwirft den metaphysischen Determinismus, indem er die Freiheit des Handelns zugibt: In liberi arbitrii disputatione non hoc quaeritur, an homini, quaecunque animo deliberarit, perficere et exsequi per externa impedimenta liceat, sed an in re qualibet liberam habeat et iudicii electionem et voluntatis affectionem. — Meminerint lectores, ab eventu rerum non esse aestimandam humani arbitrii facultatem . . Facultas ista . . non ab extraneo successu metienda. Es ist allerdings zuzugeben, daß Calvin die sittlich indifferenten menschlichen Handlungen, welche vom sensus noster ohne Zweifel (nil dubitabimus) dem freien Entschluß des Subjektes überlassen werden, der specialis motio Dei unterwirft,

1) Die Aussage richtet sich gegen diejenigen, welche dem menschlichen Willen eine libera electio auf dem fraglichen Gebiete zugestehen.

2) a. a. O. S. 106 f.

aber sie sind vom göttlichen Willen nicht absolut determiniert. Sehr bezeichnend sagt ja Calvin: Eorum animi Domino magis subeant, quam a se ipsis regebantur (ib. S. 228). Vgl. auch den charakteristischen Satz: Op. 52, 34; zu Phil. 2, 13: (Paulum) non disputare, quousque se facultas nostra extendet, sed simpliciter docere, Deum ita agere in nobis, ut non tamen sinat nos pigrescere, sed arcano instinctu impulsos strenue exerceat. Der Satz beweist m. E. deutlich, daß Calvin alle Erklärung des Ursprungs der Freiheit im Sinne des spekulativ-metaphysischen Determinismus fremd ist, oder besser gesagt, daß er auf sie kein Gewicht legt.

Es ist allerdings eine andere Frage, ob sich die psychologische Freiheit und die ethische Unfreiheit so trennen lassen, daß sie beide zusammen einen Moment im Selbstbewußtsein ausfüllen können. Ist es nicht widerspruchsvoll, wenn Calvin behauptet, daß der Mensch mit Willen sündige und dabei in einem Atem sagt, daß er infolge seiner verderbten Natur nur das Böse tun kann? Schon Pighius hat Calvin vorgeworfen, daß die beiden Begriffe necessitas und voluntas kontradiktorisch sind. Calvin verneint dies (Op. 6, 333 f.), indem er sich darauf beruft, daß Gott notwendig gut ist und dadurch sein freier Wille nicht aufgehoben ist, ebenfalls wie der Teufel notwendig böse ist, ohne daß dadurch ausgeschlossen wäre, daß er mit Willen sündigt. Diesen Begriff der freien Notwendigkeit hat Calvin, wie er selbst bekennt, von Bernhard v. Clairvaux übernommen. Er führt des letzteren Sätze an: Anima miro quodam et malo modo sub hac voluntaria quadam ac male libera necessitate et ancilla tenetur et libera. . . Nescio quo pravo et miro modo ipsa sibi voluntas peccato quidem in deterius mutata, necessitatem facit, ut nec necessitas (quum voluntaria sit) excusare valeat voluntatem, nec voluntas quum sit illecta excludere potestatem (Op. 2, 214). Daß dadurch die ganze Frage nur dialektisch verdunkelt ist, braucht wohl nicht hinzugefügt zu werden. Eine theoretische Lösung der Frage, wie es doch möglich sei, daß neben der göttlichen Vorherbestimmung der Mensch doch selbständig handeln kann, hat Calvin nicht gegeben, auch nicht geben können. Er hat sich, wie wir gesehen haben, mit der rein praktischen Behauptung begnügt, daß wir neben den göttlichen Ratschlüssen und trotz dieser Mittel und Möglichkeit haben, selbständig zu handeln. Wo er auch über diese praktischen Motivationen hinausging, hat er die beiden extremen Klippen, den naturhaften Determinis-

mus und den pelagianischen Indeterminismus zu vermeiden versucht. Jeder Versuch, das Wie des Verhältnisses der vollen Realität des individuellen Lebens und Handelns zu dem alles beherrschenden Vorsehungswalten Gottes und seinem höchsten Willen auf theoretischer Grundlage entscheiden zu wollen, muß an den Grenzen unseres Vernunfterkennens wie an dem Wesen des Glaubens scheitern. Der Gedanke der causa prima wie der menschlichen Freiheit sind nur Grenzgedanken, und dadurch ist es unmöglich zu entscheiden — am wenigsten schon nach der Kategorie von Ursache und Wirkung —, wie jenes Verhältnis auf dem Boden der Metaphysik besteht. Durch jeglichen Lösungsversuch würde einer der beiden Begriffe Einbuße erleiden. Sehen wir im Menschen nur absolut selbstlose Kreatur, so gelangen wir schließlich zu einem naturhaften Determinismus, und umgekehrt: schränken wir Gottes Allwirksamkeit ein zugunsten der Freiheit, so kommt unser Vorsehungsglaube zu kurz. Für die Frömmigkeit ist die ganze Schwierigkeit nicht vorhanden. Denn die Frömmigkeit ruht auf der Erfahrung des Zusammenwirkens beider Faktoren und empfindet die Freiheit als „von Gott getrieben werden", die Wirkung Gottes in uns als Freiheit. Auch die heilige Schrift hat nirgendwo die Frage aufgestellt, wie sich Gottes Wirkung mit der menschlichen Freiheit vertrage, noch weniger hat sie dieselbe gelöst.

Ist diese Auffassung der Willensfreiheit eigenartig? Wir fragen somit nach den Quellen der calvinischen Freiheitslehre.

1. Es ist zunächst merkwürdig, daß der Versuch, die Ratschlüsse Gottes mit der menschlichen Freiheit zu versöhnen, stoisch klingt. Die Stoiker[1] haben gegen die aristotelische Anschauung, daß unsere Selbsttätigkeit (*τὸ ἐφ' ἡμῖν*) bloß in unserer Wahl (*προαίρεσις*) liege, die These verfochten, daß unsere Selbsttätigkeit durch das Fatum regiert werde (*τὸ ἐφ' ἡμῖν εἶναι τὸ δι' ἡμῖν ὑπὸ τῆς εἱμαρμένης γενόμενον*). Sie fühlen aber ganz gut, daß hier eine Antimonie vorliegt, und diese zu beseitigen haben sie, so Chrysipp und Cicero, unterschieden zwischen dem, was einfach (*ἁπλῶς*) im Fatum enthalten ist, d. h. was ohne alle Vermittelungen, so wie es im Fatum vorherbestimmt ist, eintritt, und zwischen dem, was mit dem unmittelbar durch das Fatum Be-

1) Vergl. H. v. Arnim, Die stoische Lehre vom Fatum und Willensfreiheit in „Wissenschaftl. Beilage zum 18. Jahresbericht der philos. Gesellschaft an der Universität zu Wien" S. 12 ff.

stimmten so notwendig verbunden ist, daß es infolgedessen — also mittelbar — in die ewige notwendige Ursachenverkettung hineingezogen, daher συγκαθειμαρμένα (confatalia) genannt wird. Der sogenannte ἀργὸς λόγος, das Hauptargument gegen die stoische Lehre, das die Unvereinbarkeit der Notwendigkeit des Schicksals mit dem menschlichen freitätigen Handeln betonte, lautete: „Wenn es dir vom Schicksal bestimmt ist, von deiner Krankheit zu genesen, so wirst du, ob du nun einen Arzt rufest oder nicht, jedenfalls genesen; und wenn es dir nicht vom Schicksal bestimmt ist, von deiner Krankheit zu genesen, so wirst du, ob du nun einen Arzt rufest oder nicht, keinesfalls genesen. Nun ist es dir aber entweder bestimmt zu genesen oder es ist dir bestimmt, nicht zu genesen; also ist es vergeblich, den Arzt zu rufen.“ [1] An dem und dem Tage wird Sokrates sterben, Sokrates mag tun, was er will, diesen vorherbestimmten Tag wird er nicht abwenden können (Cicero, de fato 13, 30). Die Stoiker antworten, daß dieses Beispiel sich auf das Gebiet der συγκαθειμαρμένα nicht anwenden läßt. Diese sind nämlich der Art, daß sie nicht eintreten, wenn wir nicht wollen und mit aller Energie nach ihrer Verwirklichung trachten. Ist jemandem vom Fatum vorherbestimmt, daß er unverletzt den Kampfplatz verlassen wird, wenn er tapfer kämpft, so ist diese Bedingung des Erfolgs jedenfalls mit der Selbsttätigkeit des Menschen verknüpft; sie ist aber auch, weil ein Mittel zur Verwirklichung des Beschlossenen, notwendig. Es sei nicht schlechthin bestimmt, so lehrte Chrysipp im 2. Buche περὶ εἱμαρμένης,[2] daß dieser Soldat aus der Hand der Feinde gerettet werde, sondern es gehöre dazu, daß er fliehe; es sei nicht schlechthin bestimmt, daß der Fechter heiler Haut aus dem Kampfe gehe, sondern es gehöre dazu, daß er fechte. Auf diese Weise würde ohne unser Mühen und Zutun vieles nicht geschehen. Daher sei es unrichtig, aus der Vorausbestimmung zu folgern, daß die Welt gehe, wie sie solle und der Mensch die Hände in den Schoß legen könne — eine Ungereimtheit, auf die der eben genannte Gegenbeweis der Gegner, der ἀργὸς λόγος, hinausführte.

Es ist interessant, daß Calvin unter den das Vorsehungsproblem erläuternden Beispielen auch das von Stoikern gebrauchte von Arzt und Tod verwertet. Man solle nicht behaupten, sagt er,

1) Arnim a. a. O. S. 12.

2) Vergl. den Auszug aus dem Peripatetiker Diogenianus bei Eusebius, praep. evang. VI, 8 und Cicero, de fato cap. 13.

der uns bestimmte Tod werde eintreten, mögen wir einen Arzt konsultieren oder nicht. Die nähere Ausführung des Beweises für die Inkorrektheit dieser Behauptung ist aber bei Calvin nicht die gleiche wie bei den Stoikern. Zwar wird von beiden behauptet, daß die Hinzuziehung des Arztes eine Selbsttat des Menschen sei. Während aber die Stoiker diese Selbsttat als ein respectu des notwendigen finis notwendiges Mittel betrachten und durch diese Dialektik ihre ganze Deduktion ad absurdum führen, — die Gegner haben ihnen mit Recht vorgeworfen: Wie kann frei gleichzeitig notwendig sein? —, so sind nach Calvin diese Mittel zwar von Gott gegeben, deren Verwendung aber dem Menschen anheimgestellt, ihr Effekt von seinem Vermögen „sich zu beraten und sich zu hüten" abhängig. Diese ohne alle Dialektik rein praktisch verfahrende Argumentation Calvins läßt nicht auf eine direkte Benutzung der stoischen Quellen schließen. Calvin scheint sie vielmehr aus Butzer entnommen zu haben, der sie in ähnlichem Zusammenhang verwertet.[1]

2. Da Calvin Augustin öfter zitiert, läge die Vermutung nahe, daß die Freiheitslehre des ersteren das charakteristische Gepräge dieses reformatorischen Kirchenvaters tragen könnte. Für Augustin faßt sich aber die nämliche Problemstellung in die Frage zusammen: ineffabiliter me movet, quo modo fieri possit, ut et deus praescius sit omnium futurorum et nos nulla necessitate peccemus.[2] Bei ihm steht also das Verhältnis des göttlichen Vorherwissens zu den menschlichen freien Handlungen im Vordergrund. Das zu lösende Problem ist für ihn wie für Cicero: si praescivit deus futuram voluntatem meam, quoniam nihil aliter potest fieri quam praescivit, necesse est, ut velim, quod ille praescivit: si autem necesse est, non iam voluntate sed necessitate id me velle fatendum est.[3] Die Lösung findet er bekanntlich in der Behauptung, daß das göttliche Vorherwissen zum Willen des Menschen nicht in einem irgendwie nötigenden Verhältnisse steht, sondern daß Gott den sich selbst bestimmenden Willen[4] nur voraussieht. Der Wille bleibt Wille, weil Gott ihn vorausgesehen hat.[5] Weil Calvin die nuda praescientia Gottes nicht anerkennt, existiert für ihn diese

1) Cf. Lang a. a. O. S. 343.
2) De libero arbitrio III 2, 4.
3) Ibidem.
4) Voluntas nostra nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate, de lib. arb. III 3, 8.
5) Vergl. Gangauf, Die metaphysische Psychologie Augustins II, S. 340.

Fragestellung Ciceros und die Lösung Augustins nicht. Frustra de praescientia lis movetur, ubi constat, ordinatione potius et nutu omnia evenire Op. 2, 704. Trotzdem beruft er sich auf Augustin. Loofs[1] bemerkt dazu, daß Augustin zwischen dem göttlichen Wirken und dem göttlichen Zulassen einen ernstlicheren Unterschied mache als Calvin. Nun läßt sich zu Calvins Entschuldigung anführen, daß Augustin in diesem Problem es nicht an Zweideutigkeit fehlen läßt und es daher begreiflich ist, daß sich Calvin wie Luther für seine gegen die Präscienz sich richtenden Gedanken auf Augustin als seinen Gewährsmann ohne Bedenken berufen konnte.[2] So sagt Augustin z. B. in der Auseinandersetzung mit Cicero über unser Problem de civ. dei 5, 9: voluntates nostrae tantum valent, quantum deus eas valere voluit et praescivit: et ideo, quidquid valent, certissime valent et quod facturae sunt ipsae, omnino facturae sunt: quia valituras atque facturas ille praescivit, cuius praescientia falli non potest. Wäre es demnach möglich, daß Calvin diese, wenn auch von ihm mißverstandenen Darlegungen Augustins benutzt hat,[3] so findet sich die charakteristische Zusammenfassung des ganzen Problems in die Formel: necessitate, non coactione agere bei Augustin nicht. Dieser definiert zwar den Willen als animi motus ad aliquid non amittendum vel adipiscendum cogente nullo, (de duab. anim. XII, 16), aber diese coactio ist mit der necessitas identisch und steht der voluntas, dem liber motus animi gegenüber.[4]

3. Damit sind auch diejenigen Autoren als Quellen unseres Reformators auszuschalten, welche im Sinne des augustinischen Indeterminismus oder sogar des Semipelagianismus lehren. Zu den ersteren gehören vor allem die späteren Auflagen der Loci Melanchthons, welche zwar die duplex necessitas annehmen, aber doch lehren, daß die praevisio non affert necessitatem nec mutat in voluntate hominis modum agendi. (C. R. XXI, 647.) Secundae (causae) non possunt agere sine prima, scilicet conservante posteriores seu vim posteriorum, quam conservat, qualis est condita . . . Vim humanae voluntatis servat, ut agat liberae (C. R.

1) Dogmengeschichte[4] 887.

2) Dies wird ihm und Luther von Gangauf (a. a. O. 345) übelgenommen.

3) Er beruft sich auf Augustin Op. 9, 294: Certe haec non mea, sed Augustini est ratiocinatio: si praevidit deus, quod fieri nolebat, non tenere summum imperium, itaque statuisse, quid futurum esset, quia nihil fieri potuit quam eo volente.

4) De catech. rudibus XIII, 30; de vera relig. XIV, 27.

XIII, 210). Es gibt eine contingentia: voluntates per sese et propria voluntate discedunt a regula divina . . . Libertatem aliquam poni voluntatum et deinde actionum, quae a voluntatibus hominum oriuntur (ib. 211).

Der die calvinische Gedankenwelt sonst beeinflussende Faber Stapulensis denkt im Grunde semipelagianisch. Gott wirkt zwar in uns, seinen Werkzeugen, aber wir können seinem Willen widerstehen. Gott will, daß wir gut seien und er hilft uns oft dazu.[1]

4. Da für Calvin das göttliche Wollen grundlegend ist für das in den Dekreten Gottes befaßte Wissen, werden wir zu den streng voluntaristischen Typen des Reformationszeitalters geführt, die die tätige Persönlichkeit in allem ihren Wirken nicht bloß vom absoluten Wissen, sondern von dem absoluten Willen Gottes als dem Heilsgrunde getragen wissen wollen. Calvin hat zwar öfter wie Luther auf Laurentius Valla, den er sonst nicht zu hoch schätzte (homo alioqui in sacris non admodum exercitatus (Op. 2, 703), hingewiesen als denjenigen, der nicht die Präszienz, sondern die Aktuosität Gottes als den Hauptbestand seines Wesens hervortreten ließ. Weil Laurentius Valla sonst nirgends von Calvin erwähnt wird, so ist wohl anzunehmen, daß ihn Calvin aus den Schriften Luthers oder Melanchthons kannte. Dagegen scheint er in diesem Punkte von Luther abhängig zu sein. Die Unterscheidung von coactio und necessitas ist Luther mit Calvin gemeinsam,[2] doch bleibt Luther dieser Unterscheidung nicht ganz treu. Die Wendung: faciamus necessitate ist mit der Wendung: faciamus coacti identisch. Während nach ihm der Mensch gezogen wird (rapitur) wie eine Säge oder ein Beil (E. A. 241, fit totus 239), handelt er nach Calvin spontan: ultro se flectit, quocumque ducitur, non autem rapitur aut trahitur invito. Hält Luther an der Unvereinbarkeit der göttlichen Vorsehung mit dem freien Willen fest (E. A. 133), — das Dasein der Vorsehung sei der beste Beweis, daß wir gar keine Freiheit haben — und widerlegt er daher alle Versuche, sie zu harmonisieren,[3] so besteht für Calvin dieser Dualismus gar

1) Graf, Jacob Faber Stapulensis in Zeitschr. f. hist. Theol. 1852, S. 77ff.

2) Luther gebraucht parallele Ausdrücke: necessitas ad tempus opp. necessitas violenter, necessario non coacte, necessitas immutabilitatis non coactionis E. A. VII, 155 ff.

3) Wider Erasmus' Klage, wie ungemein schwer das Verhältnis der göttlichen Vorsehung zur menschlichen Freiheit zu bestimmen sei, entgegnet Luther, nichts sei leichter zu erledigen, nämlich **gar nicht** ließen sich beide vereinigen.

nicht. Daher darf seine Theorie auch nicht mit dem absoluten Determinismus Zwinglis identifiziert werden, dessen Hauptsatz lautet: providentia dei tolluntur et liberum arbitrium et meritum (Zwingli Op. III, 283; IV, 116). Zwingli schreckt überdies vor dem coactum des menschlichen Willens nicht zurück. (Predigt von der Kl. und Gew. des Wortes Gottes I, 63.)

Viel näher steht Calvin Butzer, der die Wahlfreiheit mit der Allwirksamkeit Gottes zu vereinigen sucht (causa prima non excludit actionem causarum secundarum), der den Menschen frei wählen läßt (nemine cogente), der die Unterscheidung von necessitas und coactio annimmt, der von einem freien und notwendig guten Gott redet.[1] Bei Butzer findet sich aber eine leichte Abbiegung zu der materialen Freiheit: innerhalb des ordo, welchen Gott beschlossen hat, können wir der göttlichen Allmacht mithelfen zu unserem Heil; innerhalb der göttlichen Allwirksamkeit muß dem Menschen ein gewisser Raum der Selbstbetätigung gelassen werden.[2]

Calvin hat — das bleibt sein Verdienst — einen Schritt über die schroffe deterministische Einengung Luthers hinausgetan, ohne auf die Bahn der zur materialen Freiheit neigenden Butzer und Melanchthon zu geraten. Er hat den Versuch einer wissenschaftlichen Vermittelung gewagt, wenn auch nicht durchgeführt; auch hier ist er Theologe der Diagonale. Das ist sein Verdienst, aber, wie bei allen diagonalen Versuchen nicht anders möglich ist, auch seine Schwäche. In seinem angestrengten Bestreben, wenigstens den Schein der Freiheit zu retten, hat er das Bedürfnis nach ihrer Wahrheit ausgedrückt.

5. Das Verhältnis des göttlichen Vorsehungswaltens zu den sündigen Handlungen des Menschen.

Die Schwierigkeiten vermehren sich, wenn wir die Beziehung der sündigen Handlungen der Menschen zum göttlichen Vorsehungswalten, die wir schon im vorigen Paragraph gelegentlich haben berühren müssen, ins Auge fassen. Wenn das ganze menschliche Leben durch den göttlichen Willen bestimmt ist, sind dann auch die sündigen Handlungen eine Vollziehung und Verwirklichung des göttlichen Willens? Calvin bejaht die Frage. Voluntas Dei non corrigenda est. Auch die flagitia und der Satan müssen dazu

1) Lang a. a. O. 342 ff.
2) Lang a. a. O. 328.

dienen, das zur Ausführung zu bringen, was a Domino provisum et ordinatum erat. Wird aber dann die Strafe nicht in sich hinfällig? Keineswegs. Die Menschen dienen mit ihren sündigen Handlungen in Wirklichkeit gar nicht dem göttlichen Willen; sie leisten nicht Gott, sondern ihren Leidenschaften einen Dienst. Gehorsam gegen Gott ist Erfüllung des in der Schrift geoffenbarten Willens. Jedes Handeln gegen die praecepta Dei ist contumacia gegen dieselben. Aber Gott gebraucht die bösen Handlungen als instrumenta, um seine iudicia zu verwirklichen. Deus flectit reprobos omnes suo arbitrio. Er lenkt auch die consilia et affectus reproborum. Er führt durch die impii seinen geheimen Ratschluß aus; aber durch die Verletzung des göttlichen praeceptum verschulden sich jene doch ihm gegenüber.

Nirgends im System Calvins bemerken wir ein so mühevolles Ringen mit dem Problem wie gerade bei dieser Bestimmung des Verhältnisses des göttlichen Allwaltens zur menschlichen Sünde. Die Sünden werden von den Menschen selbst begangen. Dies bezeugt das tiefe Selbstbewußtsein, welches sich in Gewissensanklagen äußert (I, 17, 5). Und dennoch geschehen alle durch göttliche Verordnung, ja Gott erregt sogar die bösen Entscheidungen (cap. 18).

An einigen Stellen scheint allerdings dieses Problem befriedigend gelöst zu sein: Die Verstockung Pharaos führt Calvin sowohl auf die Anordnung Gottes als auch auf seine Verschuldung zurück und faßt hier, wie die älteren Theologen, die Verstockung als ein Gericht Gottes auf (I, 17, 2). Die daraus sich ergebende Antinomie sucht er (Op. 9, 306, 307) auszugleichen: Atqui non aliunde petenda est mihi solutio: quia si Deo voluntas summa est, vel remota indurationis causa, homo ipse cor suum indurans sibi proprior causa est. Primam causam a mediis et propinquis ubique distinguo . . . Iam vides, quamvis obduret suo modo corda Deus, merito tamen suam cuique duritiem imputari, quia se quisque obdurat propria malitia.[1] Die

1) Diese Regel wird aber bei den electis durchbrochen: In flectendis ad Dei obsequium cordibus alia ratio est. Nam ut natura ad contumaciam propensi sumus omnes, nemo bene agere cupiet nisi agatur: et tamen quum scriptura dicit praeparari a Deo corda et fideles se praeparare, ut voluntarium Deo cultum exhibeant, non pugnat ipsa secum, sed distincte ostendit Dei cultores sponte et voluntario cordis affectu praestare officium: neque tamen hoc obstare, quominus suas partes Deus arcano spiritus motu impleat. Obdurationis, ut iam dixi, alia est ratio, quia reprobos

Greuel der im heidnischen Leben ausgearteten Lust (Röm. 1, 24 ff.) sind eine von Gott verhängte Rache (iustae suae vindictae praecipuus est autor). Allerdings muß man zugeben, daß er bei dieser Stelle außer Acht läßt, als Ursache der göttlichen Rache die von Paulus betonte sittliche Zurechnung sowie die in ihrer Abwendung von Gott liegende Verschuldung nachdrücklich hervorzuheben; wir können aber aus dem Ausdruck „Rache" schließen, daß Calvin nach Augustins Vorbild die göttliche Rache als Strafe der Sünde durch die Sünde aufgefaßt hat (Op. 49, 27 ff.).[1]

Ist dann aber Gott nicht Urheber der Sünde? Calvin verwahrt sich [2] entschieden gegen diese Konsequenz, welche Zwingli [3] offen bekennt, nämlich daß Gott alles, jede Bewegung, auch die sündige Tat im Menschen, verrichte, freilich so, daß es für ihn keine Sünde ist.

Dieser schweren Konsequenz sucht Calvin aus dem Wege zu gehen durch Unterscheidung von Gebot (praeceptum) und voluntas. Doch wird auch dieser Unterschied nicht immer festgehalten. In den Vorlesungen über Daniel (Op. 40, 576) sagt er: Ergo tenemus sic mundum administrari arcana Dei providentia, ut nihil accidat nisi quod iussit et decrevit. Op. 9, 306: Etsi enim nihil ficte praecipit Deus, sed serio quae vult et probat ostendit, alio tamen modo oboedientiam sibi praestari vult a suis electis, quas efficaciter ad obsequium suum flectit, quam a reprobis, quos externa voce ad se trahere non dignatur. Er erhärtet dies an Beispielen: Obgleich Gott, als Absalom seines Vaters Weiber entehrte, den Ehebruch Davids strafen wollte, so hatte er doch damit dem frevelhaften Sohn nicht geboten, die Blutschande zu begehen. Bei Judas' Verrat wird es ebensowenig erlaubt sein, die Schuld des Verbrechens Gott beizulegen, der selbst wollte, daß sein Sohn sollte dem Tode übergeben werden, und ihn in den Tod gab, als dem

---

Deus non gubernat regenerationis spiritu, sed diabolo mancipat et addicit arcanoque suo iudicio pravas eorum voluntates ita moderatur, ut nihil agant, nisi quod decrevit (Op. 9, 307).

1) In dieser Auffassung berührt sich Calvin mit Bullinger, siehe Schweizer, Prot. Centraldogmen I, 274.

2) Kap. 18, vgl. auch Defensio doctrinae de servitute humani arbitrii contra A. Pighium Op. 6, 258; Responsio ad nebulonis calumnias Op. 9, 259, Prael. in Daniel Op. 40, 563; Comm. in lib. Psal. Op. 32, 84; Sermons sur le livre de Job II. Op. 34, 113; III 35, 69; Comm. in lib. Jesaiae, Op. 37, 134; Sermons sur les huit derniers chapitres de Daniel I Op. 39, 589; Sermons de la Pentecoste Op. 48, 662; Comm. in ep. Petri II Op. 55, 461.

3) Opp. ed. Schuler et Schuthes IV, 104, 107, 112.

Judas die Ehre der Erlösung beizulegen. Wenn es heißt, daß Simei auf Gottes Befehl David fluchte, so soll damit keineswegs des ersteren Gehorsam gelobt werden, als ob er Gottes Geboten folgte, sondern indem David dessen Zunge als Gottes Geißel erkennt, läßt er sich geduldig züchtigen. Die Gottlosen, durch welche Gott seine verborgenen Ratschlüsse ausführt, sind nicht zu entschuldigen, als ob sie einem Gebote gehorchten, denn sie verletzen es absichtlich und nach eigener Lust (I, 18, 4). Dabei stützt sich Calvin auf Augustin, der behauptet, daß der Mensch zuweilen mit gutem Willen wolle, was Gott nicht will; wie wenn ein guter Sohn will, daß sein Vater leben möge, indes Gott will, daß er sterbe. Umgekehrt sei es möglich, daß der Mensch dasselbe mit bösem Willen wolle, was Gott mit gutem Willen will, wie wenn ein böser Sohn will, daß sein Vater sterbe und Gott dasselbe will. Also jener will, was Gott nicht will, dieser aber will, was auch Gott will. So groß ist der Unterschied zwischen dem, was dem Menschen und was Gott zu wollen geziemt, und auf welchen Zweck sich jedes Wille beziehe, um gebilligt oder mißbilligt zu werden (I, 18, 3). Kurz: Der Gebotswille fordert das Sittlichgute und der im ewigen Ratschluß verfügende Wille ordnet die menschlichen Handlungen.

Ist durch die erwähnte Distinktion die Antinomie gelöst? Es fragt sich, wie das Wollen und Handeln des Menschen sich zu dem hervorbringenden Willen verhalte. Ist der göttliche Wille absolut, so ist er von dem praeceptum nicht verschieden. Das Gesetz als gebietender Wille Gottes an den Menschen ist dann unverständlich. Wenn Gott alles bestimmt, wie kann es etwas geben, das doch dem im Gesetze enthaltenen Willen Gottes widerspricht? Und weiter: Besteht in dieser Unterscheidung selbst nicht ein Widerspruch? Bereits Calvin selbst gegenüber ist der Vorwurf gemacht worden: Sind denn nicht in deo duae contrariae voluntates, quia occulto consilio decernat, quae lege sua palam vetuit (I, 18, 3; Op. 9, 302). Calvin antwortet: Wenn nur unserem Verstande die Weisheit Gottes als eine mannigfaltige erscheint, müssen wir denn deshalb eine Verschiedenheit in Gott selbst annehmen, als ob er seinen Ratschluß änderte oder nicht mit sich selbst übereinstimmte? Daß diese Erklärung nur ein Ausweg ist, braucht wohl nicht hinzugefügt zu werden.

Um die obige Schwierigkeit zu überwinden, hat man vielfach mit dem Begriff der permissio operiert. Mit diesem Begriff setzt

sich Calvin ausführlich auseinander (cap. 18; vgl. auch Op. 9, 264). Auf die Frage: Wie kann Gott die Verbrechen zur Ausführung seiner Gerichte gebrauchen, geben Calvins Gegner die Antwort: Dei tantum permissu, non etiam voluntate hoc fieri. Dem hält Calvin entgegen: Ein lächerlicher Herrscher wäre der, der nur zuließe, aber nicht befähle, was er haben möchte. Wenn er voraussah, was er nicht wollte, so könnte er es ja hindern; was er nicht hindert, das will er also.[1]

Ist die bloße Zulassung unmöglich und die absolute Veranlassung der Sünde durch Gott widersinnig, so flüchtet sich Calvin zu einem Hilfsgedanken, dem des Teufels. Er bezieht sich auf eine Stelle in Augustin (Praef. in 31. et 33. Psal.), wo dieser den menschlichen Willen mit einem Pferde vergleicht, das den Wink seines Gebieters erwartet, und Gott und den Teufel mit solchen Gebietern. Wenn gesagt wird, daß der Wille des natürlichen Menschen der Herrschaft und Leitung des Teufels unterworfen sei, so heißt das nicht, daß er sich sträubend zum Gehorsam gezwungen werde, sondern daß er, verblendet durch die schmeichlerische Stimme des Satans, notwendig zu seinem Dienste sich willfährig und bereit erweise. Denn alle, welche der Herr der Leitung seines Geistes nicht würdigt, übergibt er nach einem gerechten Ratschluß der Herrschaft des Satans.[2] Die Verblendung der Gottlosen und alle daraus entspringenden Laster werden Werke des Satans genannt, deren Grund jedoch nicht außer dem menschlichen Willen zu suchen, dieser vielmehr die Quelle alles Bösen ist.

Zu diesen beiden Faktoren tritt aber noch das göttliche Wirken hinzu. Wie ist jedoch die gemeinsame Tätigkeit der drei Mächte vorzustellen? Calvin erläutert dies an dem Unglück, das durch die Chaldäer über Hiob kam. Wir müssen dabei die Absicht, womit, und die Art, wie die vereinigten Gewalten hier wirken, im Auge behalten. Gott will seinen Knecht durch Unglück in der

1) Ähnlich Schleiermacher (WW. I. Abth. II. Bd. S. 447): Was Gott nur zuließe, das müßte seinen positiven Bestimmungsgrund anderwärts haben. Hat es ihn nun in einem anderen von Gott vorherbestimmten Etwas, so ist es mit diesem ja zugleich wirklich vorherbestimmt; hat es ihn aber nicht in einem solchen, so ist es auch wirklich außerhalb des göttlichen Willens gestellt; die Zulassung geht von einer anderen Seite weiter in die Vorherbestimmung zurück, wenn sie als ein Nichtverhindernwollen erklärt wird und die Kraft, welche nicht verhindert wird, doch selbst von der göttlichen Anordnung abhängig gemacht ist.

2) Calvin merkt nicht, wie hier der von ihm abgelehnte Begriff der Zulassung wieder durch die Hintertür zurückkehrt.

Geduld üben, der Satan Hiob zur Verzweiflung bringen, die Chaldäer wollen sich widerrechtlich bereichern. Gott erlaubt dem Satan das Unglück zu bringen, dieser reizt die Chaldäer zur bösen Tat, welche von den Chaldäern ausgeführt wird. Dabei bleibt die Gerechtigkeit Gottes in Ehren und nur die Bosheit des Satans und der Menschen tun sich hier kund. Daß Calvin sich hier in eine Aporie verwickelt hat, beweist ein Satz, den er in diesem Zusammenhange gebraucht, nämlich daß auch Gott ein Anteil an dieser Sünde beigemessen werden muß, weil der Satan, als das Werkzeug seines Zornes, auf seinen Wink und Befehl tätig ist, seine gerechten Gerichte zu vollziehen.

Nur wenn man den Anteil eines Irrtums an der Wahrheit zu suchen und zu finden bereit ist, darf man ihn rügen. Das setzt dann auch in diesem Falle schlechterdings voraus, daß man Calvin vor allem zugestehe, daß er in allen den Augenblicken, wo er vor der harten Konsequenz seines Systems (Deus causa peccati) selbst zurückschreckte und sich lieber vor der großen Paradoxie beugte, als daß er mit dem Lichte des sich in alle Schlupfwinkel der Kontingenz und Freiheit zurückziehenden Pelagianismus liefe, von einem machtvollen religiösen Interesse geleitet war.

Das Calvinsche System, wie das seines großen Lehrers Augustin[1] besteht aus zwei wesentlichen Bestandteilen: dem antipelagianischen und dem antimanichäischen. Der erste zeigt sich darin, daß wir von der Gnade abhängig sind und daher uns nichts beimessen dürfen, wenn wir den Zusammenhang mit Gott nicht auflösen wollen. Der zweite äußert sich darin, daß wir mit allem unbedingt in gleichem Maße abhängig sind von dem höchsten Willen unseres Gottes. Hat Calvin das pelagianische Extrem vermieden, — denn die Annahme einer bloßen Zulassung erscheint ihm als Schwächung der göttlichen Allmacht —, so ist es ihm, gleich wie Augustin, nicht gelungen nachzuweisen, wie Gott nicht Urheber der Sünde sein kann. Das Interesse für die Heiligkeit Gottes hat es aber verursacht, daß Calvin nicht gewagt hat, die Kausalität Gottes in bezug auf die Sünde zu betonen.[2]

---

1) Vgl. Schleiermacher a. a. O. S. 449.

2) Im Interesse derselben Heiligkeit Gottes hat Beza, der allergewaltsamste, zu unbedingten Konsequenzen tendierende Interpret der Dogmen Calvins, das „homo suo vitio cadit" so sehr urgiert, daß bei ihm die Prädestination bald in Praevision, bald in etwas Hypothetisches überzugehen scheint (Aegidius Hunnius, Articuli de providentia Dei, p. 203 ff.).

Erstens also darf Calvin seiner Lehre halber nicht als böser Mensch, als Teufelsprophet, wie ihn schon Castellio genannt hat, behandelt werden, denn er hat sich offenbar gegen den sittlichen Indifferentismus entrüstet gezeigt und es ist ihm nicht in den Sinn gekommen, von der Heiligkeit Gottes und des Gesetzes etwas nachzulassen. Zweitens darf Calvin wegen der infolge seines diagonalen Strebens entstandenen Paradoxien nicht als gedankenloser Mann angesehen werden; denn er dachte wirklich in Regionen, wo den meisten das Denken vergeht. Er dachte etwas, wenn er voluntas vom praeceptum unterschied, er dachte etwas, wenn er das Böse als ein Gott Dienstbares mit dem Guten gewissermaßen indifferenzierte. Folgt man ihm in seinem Denken nicht, so sucht man die Ursache seines Irrtums in allem Möglichen, nur nicht da, wo sie sich findet. Es war der religiösen Spekulation schon oft widerfahren, daß sie, wenn sich in der angenommenen Wirklichkeit Anstöße gegen die Endursachen vorgefunden haben, z. B. ewige Verdammnis, diese entweder vernichtet oder durch Zurückgehen auf Gott als bewirkende Ursache diesen Endursachen selbst eine neue Bestimmung gegeben hatte. Dem Bösen einen bloß privativen Charakter zuzusprechen, war Calvin vermöge seines Lehrgrundes nicht möglich; daher behauptet er, das alles widerspreche dem Willen des heiligen Gottes so wenig, daß es ihm vielmehr einzig entspricht, und unternahm in diesem Interesse den nicht zulässigen, dialektisch-metaphysischen Schnitt in den einheitlichen Willen Gottes.

6. Der Glaube an Gottes zweckvolle Weltregierung.

Alles Sein und Geschehen abhängig von der göttlichen voluntas — so lautet der bis jetzt entwickelte Satz. Der göttliche Wille wirkt aber nicht bloß kraft der Gott eignenden omnipotentia. Nicht schon die Idee des allmächtigen Willens befriedigt das Herzensbedürfnis. Notwendig muß hinzukommen der ethische Charakter dieses Willens. Die iustitia ist von der potentia nicht zu trennen, wie die Nominalisten wollten. Haec sit sobrietatis ac modestiae lex, acquiescere summo eius imperio, ut eius voluntas nobis sit iustissima causa rerum omnium. Non illa quidem absoluta voluntas, de qua garriunt sophistae, impio profanoque dissidio separantes eius iustitiam a potentia: sed illa moderatrix rerum omnium providentia, a qua nihil nisi rectum manat, quamvis nobis absconditae sint rationes (I, 17, 2) . . . Passim Calvinus commentum de absoluta Dei potentia, quod

in scholis suis ventilant sophistae, acriter repudiat, et detestabile esse asserit, quia ab aeterna Dei sapientia et iustitia non separari debeat potestas.[1] Diejenige Vorsehung ist erst die höchste und in sich allein wahre, die ein Ziel verfolgt. Dies führt uns auf den Zweckgedanken. Gott lenkt alles durch seine unbegreifliche Weisheit und ordnet ad suum finem. Er fügt und wirkt alles ad destinatum scopum (I, 16, 7. 8).

Worin besteht dieser göttliche Zweck? In der Institutio von 1559 antwortet Calvin direkt: im bonum ac salus der Gläubigen. Singularem dei providentiam ad se conservandum excubare non dubitabit, quae nihil evenire passura sit, quam quod bono ac saluti sibi vertat. Singularem dei providentiam in salutem fidelium excubare plurimae sunt et luculentissimae promissiones. Durch die Führungen unseres Lebens, in denen wir stets Gottes beste Absichten erkennen sollen, will er uns erziehen zu unserer salus. Die glücklichen Vorfälle des Lebens sollen uns zur Dankbarkeit gegen ihn treiben. Wo die Wohltaten des Lebens uns vermittelt sind, wir sie von unserem Nächsten empfangen, soll uns die Dankbarkeit gegen Gott auch zur Ehrung und Liebe gegen unsere Mitmenschen, die nach Gottes Willen uns solches tun, treiben. Wir sollen daraus lernen, was Gott von uns will. Täglich und stündlich ist der Mensch von Gefahren umgeben. Wo Gott uns beschützt, will er uns zu der Anerkennung, zu dem freudigen freien Bekenntnis führen, daß wir ohne ihn nichts sind. Unter den Gesichtspunkt der salus rücken auch die Leiden dieser Welt; indem wir in ihnen Gottes Ordnung sehen, glauben wir, daß er sie uns nur zu unserem Besten schickt. Da wir in der Welt keine Hilfe finden, lernen wir es, uns von ihr lossagen und alles auf unseren himmlischen Vater werfen. So wird der Gläubige zu einer continua dei invocatio gebracht (I, 17, 9 fin. Op. 31, 334). So wird die Sorge, die

1) Brevis responsio ad diluendas nebulonis cuiusdam calumnias, Op. 9, 259; vgl. Consensus Genev. (Op. 8, 361), Op. 31, 387; zu Ps. 38, 4. ib. 402 zu Ps. 39, 16; Op. 34, 336. 340 (Sermons sur le livre de Job. II); Op. 39, 436 (Praelect. in lib. Jeremiae). Es ist aber zu bemerken, daß Calvin an zahlreichen Stellen diese iustitia im Sinne der vergeltenden Gerechtigkeit und gesetzlichen Norm streng von der iustitia als Treue im Schutze und Milde unterscheidet: Op. 32, 82 (Ps. 103, 17): „Bonitati subiicit iustitiam, qua voce iam saepius diximus notari Dei praesidium, quo suos tuetur ac conservat. Deus iustus est: non quia unumquemque remunerat prout dignus fuerit sed quia fideliter cum suis agit, eos manu sua protegendo. Vgl. u. a.: Op. 31, 69. 70. 301. 247. 255. 364. 409. 411. 479. 658. 703.

Angst, die Furcht überwunden und der wahre timor dei erzielt.[1] Damit wird auch die Furcht vor dem Tode überwunden (Op. 31, 76). Die Überwindung besteht nicht in der immunitas ab omnibus incommodis, sondern in der Befreiung von ihnen (ib. 375). Damit soll nicht gesagt werden, daß der Glaube die Furcht ausschalten sollte; sie muß da sein, um die carnis securitas und die aus ihr fließende superbia (Op. 52, 31 zu Phil. 2, 12) zu beherrschen und zur precatio anzuspornen. Dieser wahre timor verwirrt den tranquillus conscientiae status und tilgt das Vertrauen nicht, sondern stärkt es geradezu (ib. 33). Wenn aber der Gläubige von der Furcht ganz beherrscht ist, so daß er inmitten der procellae den Frieden verliert (Op. 32, 116), stellt der Vorsehungsglaube das Gleichgewicht her, indem er die Furcht überwindet.[2] Darin liegt der größte Triumph des Glaubens, daß wir unverwirrt uns flüchten zu Gott, es möge geschehen, was wolle (ib. 2). Dies ist die religiöse Seite des finis.

Davon ist nicht zu trennen die sittliche: durch die Leiden sollen wir sittlich reifen. Die Übel, deren Ursachen so oft dem Menschen verborgen sind, schickt Gott nur, vel ut suos erudiat ad tolerantiam, vel ut corrigat pravos hominum affectus et lasciviam domet, vel ad sui abnegationem subigat, vel expergefaciat torporem, vel ut prosternat superbos (I, 17, 1). Hier erkennen wir die ganze Weisheit der göttlichen Weltordnung, da wir ohne das Übel nie lernen würden, unsere Gedanken ganz auf Gott zu richten. Die Übel werden so zu Gütern umgewertet (Inst. III, 8, 7 = Op. 2, 519). Doch gilt es für jeden einzelnen, dies Verständnis an dem Leid, das ihn selbst trifft, durchzuführen und selbst in ihm von der unendlichen göttlichen Fürsorge kostend sich durchzuringen und triumphierend zu erheben zu dem Bekenntnis: der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen, der Name des Herrn sei gelobt! (I, 17, 8). Durch die äußeren Lebensverhältnisse, in die wir gestellt werden und in denen wir Gottes Ordnung sehen sollen,

1) Quo modo et in quem finem consideranda sit dei providentia: prior finis est, ut nos temeraria confidentia exutos, tum in dei timore contineat, tum ad invocationem expergefaciat. Alter vero, ut sedatis tranquillisque animis in deum recumbere, et quae nos circumstant pericula nobisque assidue centum mortes minantur, secure fortiterque contemnere doceat (Op. 8, 350). Ubi lux divinae providentiae semel homini pio affulsit, iam non extrema modo, qua ante premebatur, anxietate et formidine, sed omni cura relevatur ac solvitur (Op. 2, 163).

2) Op. 55, 212: Ita pellitur, ut non turbet neque impediat pacem nostram, quam fide obtinemus.

solien wir dazu geführt werden, uns vertrauend der einen göttlichen Macht hinzugeben und den göttlichen Willen, der unser Bestes will,[1] zum höchsten Richtpunkt unseres Lebens zu machen. Durch die Not gewinnt der einzelne an Charakterfestigkeit, er lernt Geduld üben, und gelangt, soweit ihn Schuld trifft, zur tiefsten Selbsterkenntnis. Er lernt allen natürlichen Hochmut überwinden und demütig sich ergeben in den göttlichen Willen (Inst. III, 7, 10).

Diesem finis Gottes sind nicht nur die Führungen des Menschen, die durch den Zusammenstoß mit der Natur entstehen, sondern auch die Welt und ihre Ordnungen selbst unterworfen. Jenem Gedanken, daß die Welt von Gott abhängig ist, ordnet sich der Gedanke bei, daß sie nicht Selbstzweck, sondern Mittel für den Gotteszweck ist. Die res inanimatae sind nur instrumenta in der Hand Gottes, mit deren Benutzung er den Menschen zu seiner Bestimmung führt. Ad renovandam paterni erga nos sui favoris memoriam cursum solis gubernat (I, 16, 2). Non tantum generalis eius providentia viget in creaturis, sed in certum et proprium finem aptatur admirabili eius consilio (ib. 7). Der religiöse und sittliche Zweck gehören zusammen: Expressius adhuc nobis commendat Dei providentiam . . . Quo magis in hanc meditationem (der göttlichen Providenz) incumbere nos oportet Deum habere curam nostri: primum ut pax nobis interne constet, deinde ut erga homines modesti mansuetique simus (Op. 55, 288; zu 1. Pet. 5, 7).

Dadurch werden die irdisch weltlichen Verhältnisse und Geschehnisse keineswegs vergleichgültigt. Im Gegenteil: sie gewinnen die höchste Bedeutung und Weihe. Als gottgeordnete Mittel und Wege zu unserer salus ordnen sie sich diesem einen Ziele unter. Der bleibende Wert aller Dinge und Vorgänge in der Welt besteht lediglich darin, daß sie uns zur Freiheit der Welt gegenüber und zum Leben in Gott führen sollen.

Es ist nun freilich nicht so, als ob beides, Abhängigkeit alles Seins vom göttlichen Willen und der alles in sich beziehende göttliche Zweckgedanke, die wir jetzt in zusammenfassender Darstellung der Gedankengänge Calvins voneinander getrennt haben, zweierlei seien; sie stellen beide ein einheitliches Verhältnis Gottes zur Welt dar, das in ihnen nur von verschiedenen Seiten beleuchtet wird. Der vernünftige Wille ist von seinem Zwecke unabtrennbar, sonst ist er eben nicht Wille, sondern Laune, Willkür. Die innige

1) Voluntas iustissima causa omnium rerum (I, 17, 2; vergl. Op. 29, 168).

Verbundenheit beider Gesichtspunkte ist von Calvin überall innegehalten, die teleologischen Gedankenreihen sind durchaus praktisch religiös gehalten, entsprechend dem Grundcharakter des Vorsehungsglaubens.

Es gibt aber noch einen anderen Zweck, den Gott bei seinem Vorsehungswalten verfolgt, einen Zweck, der über dem der salus steht und deren Voraussetzung ist — nämlich die gloria Dei. Da dieser Zweck in der 3. Auflage der Institutio nicht direkt als der höchste bezeichnet wird, hat wohl Ritschl denselben übersehen und als den alleinigen Zweck des göttlichen Vorsehungswaltens die auf das Heil der Menschen gerichtete Güte hervorgehoben. Scheibe [1] hat im Anschluß an andere Forscher an vielen Stellen aus anderen Schriften Calvins nachgewiesen, daß Gott bei seinem Vorsehungswalten die Absicht verfolgt, als der Allmächtige, als derjenige, dem allein eigentlich alle Wirkungen zuzuschreiben sind, geehrt zu werden, sich in der Mannigfaltigkeit seiner Eigenschaften zu offenbaren und damit zu deren Preise Anlaß zu geben. Ritschl stützt sich aber namentlich auf die Ausführungen in der 3. Auflage der Institutio. Wir müssen also prüfen, ob hier der höchste Zweck der Bestimmung Ritschls entspricht. In der Tat führt Calvin klare Beweise dafür an, daß der Zweck Gottes keineswegs nur individualistischem Seligkeitsinteresse dienen soll. Der Glaube ist sich dessen vollkommen bewußt, daß Gottes Allmachtswirken zunächst zu seiner Ehre geschieht. Den Anlaß zur Ehre Gottes bietet schon die Schöpfung: „Kein Geschöpf besitzt wunderbarere und auffallendere Kraft als die Sonne . . . Aber der Herr, um zu bezeugen, daß ihm allein in allen diesen Dingen die E h r e gebühre, wollte, daß eher das Licht entstehen und die Erde mit allen Arten von Pflanzen und Früchten erfüllt sein sollte, bevor er die Welt erschuf“ (I, 16, 2). Der Glaube sieht aber nicht nur in der Schöpfung (peculiarem modum habet fides, quo solidam creationis laudem assignet ib. 1), sondern auch in der Erhaltung der Welt Gottes Majestät und Kraft [2] und bringt ihm dafür Ehre dar. Nec vero magis Deum sua gloria fraudant, qui Dei providentiam coarctant tam angustis finibus, acsi libero cursu secundum perpetuam naturae legem fieri omnia sineret. Auch in den schwierigen Fällen,

1) A. a. O. 115.

2) In hoc praecipue nos a profanis hominibus differre convenit, ut non minus in perpetuo mundi statu quam prima eius origine praesentia divinae virtutis nobis illuceat (ib.).

wo der menschliche Geist z. B. die göttlichen Strafen nicht begreifen kann, auch in diesem „spectaculis fulgere gloriam patris sui testatur Christus (I, 17, 1).

Die gloria Dei steht aber mit der salus keineswegs im Widerspruch, sondern in einer harmonischen Einheit. Indem Gott seine Allmacht im Vorsehungswalten manifestiert und von den Menschen dafür Lob und Ehre verlangt, will er damit nur des Menschen Bestes. Klar ist das Verhältnis der beiden Zwecke zum Ausdruck gebracht I, 16, 3: Qui vero Dei omnipotentiae iustam laudem tribuunt, duplicem inde percipiunt fructum, quod satis ampla benefaciendi facultas penes ipsum sit, in cuius possessione sunt coelum et terra, et cuius nutum respiciunt omnes creaturae, ut se in obsequium addicant; deinde quod secure in eius protectione quiescere licet, cuius arbitro omnes subiacent, quae alicunde timeri possunt noxae, cuius imperio non secus ac freno coercetur Satan cum omnibus suis furiis totoque apparatu, a cuius nutu pendent quidquid saluti nostrae adversatur. Itaque nulla erit animis tranquillitas, donec persuasi erimus vitam nostram probe munitam esse, quia eam Dominus manu virtuteque sua tuetur. Op. 31, 271: . . . Et certe non aliter Deo iustus defertur honor, nisi dum eius ope freti de certa salute gloriari audemus. Die Abhängigkeit von Gott ist Erweis der Ehre Gottes (ib. 279: tribuere deo honorem, ut ab eo pendeamus). (David) testatur se tantum honoris tribuere Dei providentiae, ut suas omnes curas in eam exoneret (ib. 302). — Colligere licet, quam cara sit Deo nostra salus, quod eam cum iustitiae suae laude coniungit (ib. 237). Legitimo honore tribuitur officium pastoris Deo, uti persuasi sumus unicam eius providentiam nobis sufficere (ib. 239). Non tribuimus (Deo) suum honorem, nisi in eo solo acquiescimus (ib. 445). — Qui confuse imaginantur mundum a Deo regi nec statuunt unumquemque piorum peculiari eius cura foveri, suspensos relinquunt animos et continua inquietudine ipsi fluctuant (Op. 32, 300). Nihil magis esse consultum, quam a Domino pendere: atque hanc esse optimam prudentiam, quamvis simus afflicti, quiescere in salute ab eo promissa (Op. 31, 141).

Wir werden diesen vielverkannten Zweckbegriff Calvins recht würdigen können, wenn wir ihn mit dem Zwinglis vergleichen. Für Zwingli ist der absolute innerste Zweck des göttlichen Arbeitens die salus. Zwingli will, wie Augustin, Gott nur

genießen und nur als Mittel des Genusses ist ihm die Erkenntnis Gottes notwendig: Sic largus ac sui prodigus (Deus) in usum ipso fruentium, ut ab omnibus auferri, teneri, possideri gaudeat (Zw. opp. III, 165). Ad hoc unum (homines) genuit, ut liberalitate sua fruerentur . . . Nisi enim voluisset Deus, ut opera sua fruerentur, nunquam ea de nihilo vocasset: non enim fruitur eis deus: Cuius ergo causa creavit ipsa? Ut creatore suo ipsa fruerentur (opp. III, 163; vergl. auch III, 98, 99). Der Calvinische Gedanke, daß die Geschöpfe schlechthin von Gott bestimmt sind, daß ihre wahre Gotteserkenntnis mit der Erkenntnis der Abhängigkeit von ihm identisch ist, ist für Zwingli nur die Form der Selbstoffenbarung Gottes. „Die Anerkennung der gloria Dei ist nur die Bedingung, unter welcher der Zweck der Welt, die Seligkeit der Menschen allein sich realisieren kann",[1] während umgekehrt bei Calvin der absolute Zweck die Ehre Gottes ist, aus dem dann der andere, das Heil der Menschen, folgt. Man wird wohl nicht lange schwanken müssen, welcher von den beiden Auffassungen man den Vorzug geben soll. Denn wenn der christliche Vorsehungsglaube in Gott viel mehr sieht als ein Gespenst und Gebilde, welches jeder nach Lust sich gestaltet, mehr als einen Gott für die „menschliche Narrheit" (I, 43), mehr als ein Mittel zur Erreichung der vergänglichen Zwecke, mehr als einen Lückenbüßer für die Mängel im Weltlauf und im eigenen Geschick, welcher nur das Unerreichbare und Unbegreifliche in der Natur und Welt, dem geschichtlichen und individuellen Leben, erklären und begründen soll — so wird man zugeben müssen, daß diesem Interesse des christlichen Glaubens die Calvinsche Fassung mehr entspricht als die Zwinglische. Bezeichnet man nämlich als den absoluten Zweck das Seligkeitsinteresse des Menschen und die gloria Dei nur als eine Bedingung, unter der dieser Zweck sich realisieren läßt, so lassen sich diese Sätze dahin mißverstehen, daß Gott nur zum Träger der menschlichen selbstgemachten, unentbehrlichen Ideale wird, zu einem solchen, durch den diese Ideale erst zu ihrer Verwirklichung gelangen.

Der Gefahr einer solchen Mißdeutung ist die Calvinsche Zweckbestimmung nicht ausgesetzt. Nach Calvin steht Gott in hoher Majestät der Welt und den Menschen gegenüber. Er, der Erhabene, läßt sich nicht entthronen und zu einem Postulate machen. Die Calvinsche Ansicht steht im unversöhnlichen Wider-

1) Sigwart, Ulrich Zwingli, S. 227.

spruch zu jedem Anthropozentrismus, in welchem alles, auch Gott, Mittel zum Zwecke ist. Mit großer Entschiedenheit behauptet Calvin: der Mensch und das Endliche überhaupt muß Gott gegenüber nur als Mittel beurteilt werden. Der große Gedanke, den Jesus so mächtig akzentuiert hatte, daß nur Gott die Ehre gebührt und daß die Kreatur nur dazu da ist, ihm zu dienen, ihn zu verherrlichen, kehrt bei Calvin wieder. Gott will als der Allmächtige erkannt werden und die Kreatur soll zu der Überzeugung gelangen, daß sie ihr bonum ac salus nur in seiner Allmacht finden könne und ihn deshalb verherrlichen müsse.

Man darf sich aber nach der Darstellung Calvins Gott gar nicht egoistisch denken; er behauptet ja, daß Gott mit dem Zwecke, seine Ehre durchzusetzen, das Heil der Menschen im Auge hat. Der Gedanke ist ganz biblisch. Selbst wenn das Wachen Gottes über seine Ehre in einer Weise geschildert wird, die man bei Menschen Eifersucht nennen würde, wie Jesaia 48, 11, so ist doch zu bemerken, daß Gott nicht in unendlicher Selbstgenugsamkeit verharrt, sondern eine Welt schafft, regiert, erlöst, erneuert und darin also seine auf das Heil der Menschen gerichteten Gedanken befolgt; indem er sein Licht leuchten läßt in die Kreatur, macht er diese selbst selig; „das ist das ewige Leben, daß sie Gott erkennen".

Die Calvinsche Zweckbestimmung ist der prägnanteste Ausdruck der Beugung unter den Willen des Allerhöchsten, wobei diese allerdings nicht naturhaft, sondern personalistisch ist. Calvin denkt an die demütige Anbetung Gottes, die der Seele Ruhe bringen soll, nicht an ein Zittern vor dem Tyrannen. Die Betonung der Ehre Gottes geschieht zum heilserzieherischen Zwecke, die Demut zu erzeugen und der Kreatur jede ungebührliche Anmaßung zu nehmen: Tribuere Deo laudem, quam maior pars mundi sacrilega audacia sibi arrogat, Deus autem ostendit sibi esse propriam (Op. 68, 579).[1]

1) Sie wendet sich — wenn es hier gestattet ist, moderne Gegensätze anzuführen — gegen die Bedeutenden Goethes, gegen die vornehmen Seelen Paul Heyses, die besonders kräftig Organisierten, die Adelsmenschen des modernen Pessimismus, gegen die Übermenschen Nietzsches, gegen diejenigen, deren Religion den Zweck der Schöpfung eines höheren Typus Mensch verfolgt und deren Wirklichkeit das Ich ist, das Ich, das im realen schöpferischen Kampf der Wollungen und Gefühle, der versucherischen niederen und der offenbarenden höheren Instinkte und Kräfte zu wachsen sucht; gegen das Ich, das nicht spiegelt und spiegelficht, sondern wertet und überwindet. Sie kehrt sich gegen die modernen Stoiker, welche Gott ausgraben wollen, den Brunnen im Tränenland; sie kehrt sich gegen erträumte Menschen der Kraft, sehr freie, sehr starke, zuchtvolle, geseg-

7. Die Art des Vorsehungsglaubens.

Ist der Vorsehungsglaube mehr als Glaube an einen Lückenbüßer für die Mängel im Weltlauf, so tritt er nicht erst da ein, wo wir mit uns selbst und unseren Idealen nicht fertig werden können, sondern er ist eine alle unsere Wollungen, Entscheidungen und Entbehrungen durchziehende und begründende Macht. Handelt es sich in dem Vorsehungsglauben darum, ut nos totos reiiciamus in eius tutelam et proiiciamus in ipsum omnes nostras sollicitudines (Op. 40, 632), so folgt daraus, daß nur derjenige, der sich vollständig Gott ergibt und auf seine eigene Erkenntnis verzichtet, kurz, der sich als ein von der Gnade getragenes und abhängiges Kind Gottes weiß, diesen Glauben recht verstehen und betätigen kann. Die Providenzlehre Calvins ist keine allgemein religiöse, sondern trägt einen spezifisch christlichen Charakter. Zwar scheint dem der Umstand zu widersprechen, daß Calvin die Vorsehungslehre in der allgemeinen Gotteslehre behandelt, wo er von der ersten und einfachsten Kenntnis reden will, zu welcher uns in ihrer einfachen Ordnung die Natur selbst hinführen würde, wenn Adam unbefleckt geblieben wäre. Es ist, so sagt hier Calvin, etwas anderes einzusehen, daß Gott, unser Schöpfer, mit seiner Macht uns trägt, mit seiner Vorsehung regiert, mit seiner Güte uns pflegt, mit seinen Segnungen uns ganz erfüllt und begleitet — und was anderes wieder die Gnade der Versöhnung zu umfassen, die uns in Christo dargeboten wird. Es ist G. Hoffmann[1] zuzustimmen, wenn er gegen E. W. Mayer, der in dieser Aussage Calvins eine Scheidung zwischen der Gotteserkenntnis und Christuserkenntnis sehen wollte,[2] betont, daß in diesen Ausführungen Calvins mehr die kunstvolle Rhetorik als die logische Gedankenentwicklung zu bewundern ist, und daß seine Anschauung von der natürlichen Theologie und der darin enthaltenen Vorsehungslehre doch wesentlich am Christentum und dessen Gottesanschauung orientiert ist. In diesem Zusammenhange betont auch Calvin, daß man Gott als Urquell und Ursprung alles Guten erkennen müsse, erst dann werde man sich im Glauben ihm ergeben.[3] Weil der Gläubige

nete, sehr selige und sehr gottvolle Menschen; sie wendet sich gegen alle Lüsternheiten nach menschlichen Höhen. Das ruhige majestätische, tiefe Gefühl für die Ehre Gottes kehrt sich gegen die Krämpfe der Ehrgeizigen, welche die Sterne zwingen wollen, sich um sie zu drehen.

1) Die Lehre von der fides implicita Bd. 2, S. 200.

2) a. a. O. 56.

3) Diese Anerkennung erfolgt allerdings nicht seitens der Gemeinde, wie Hoffmann will, sondern seitens jedes einzelnen Gläubigen.

von Gottes Güte und Barmherzigkeit überzeugt ist, so nimmt er daher Ruhe und sichere Zuversicht und zweifelt nicht, daß seine Milde für alle Übel Heilmittel haben wird. Der wahren göttlichen Providenz kann sich nur der erfreuen, der die gratia Dei gekostet hat.[1] Op. 31, 673: nos vero quam tenuiter gustaverimus Dei providentiam, experientia demonstrat. Fatemur omnes mundum divinitus regi: sed si cordibus nostris id vere esset infixum, longe alia esset fidei nostrae constantia ad superandas res adversas. Nur die fideles soli oculati sunt ad eam (providentiam) speculandam (Op. 31, 89). Nur sie können den paternus favor kosten. Indem nun Calvin den favor als paternus bezeichnet, ihn also von der Vaterstellung Gottes ableitet, bringt er den Vorsehungsglauben in Beziehung zu der Erlösung in Christo, denn nur durch ihn haben wir Gott als Vater: Simul ergo in Deum se attolit fides, patris loco illum tenet. Non enim eum apprehendere potest sine filio, per quem tanti boni communicatio ad nos derivatur (Op. 1, 495). Ex quo patrem vocamus Deum, nomen certe Christi praetendimus (Op. 2, 662).

Damit hängt zusammen, daß die adoptio als Grundlage dieses Vorsehungsglaubens erscheint: Nam quod salutis nostrae curam suscipere, fovere nos sub alis suis, necessitatibus prospicere, opem auxiliumque in periculis ferre dignatur, hoc totum ex eius adoptione pendet (Op. 31, 330). . . . Misere eos vagari in scriptura, qui in aëre suspensum relinquunt quidquid de potentia Dei praedicatur nec statuunt sibi fore in patrem, eo quod sint ex grege eius et adoptionis participes (Op. 31, 464). Als Korrelat zur adoptio erscheint vielfach die reconciliatio, propitiatio und Deus propitius. Die Idee der Rechtfertigung fehlt. Es wäre aber nicht richtig, wollte man hierin eine Abbiegung von den reformatorischen Gedanken, namentlich Luthers sehen; denn nach Calvin ist iustificatio, die von der regeneratio unterschieden werden muß (Op. 2, 537, 542),[2] identisch mit der reconciliatio (ib. 536), peccatorum remissio (ib. 535) und adoptio.[3] Logisch geht das Rechtfertigungsbewußtsein dem Sohnschaftsbewußtsein voraus: Plana res est non aliter nos posse in Dei iudicium intrepidos venire, quam si certo persuasi simus eum nobis esse patrem: quod fieri nequit quin iusti coram eo censeamur (Op. 7, 595).

1) I, 16, 1; vgl. Op. 31, 271. 280.

2) Nur an einer Stelle sind die spiritu dei regeniti als Träger des echten Vorsehungsglaubens den profani homines entgegengestellt. Op. 31, 673.

3) Vgl. Op. 7, 596: (Gratuita iustitia) in remissione peccatorum continetur mit Op. 32, 80: Gratuita adoptio Deum peccatis nostris assidue propitiat.

Über diesen Kategorien des subjektiv geschichtlichen Heilsprozesses steht aber die der vor- und überzeitlichen Erwählung. Calvin hat die Vorsehungslehre und die Prädestinationslehre immer in dem engsten Zusammenhang behandelt. In der ersten Auflage der Institutio wird die praedestinatio mit der providentia identifiziert, in der Institutio von 1539 treten sie für die dogmatische Betrachtung auseinander und zwar so, daß die Prädestinationslehre grundlegend bleibt, Op. 8, 861: De electione et praedestinatione constitutum habeant piae mentes, quod tenere convenit. Hic autem locus duobus membris continetur. Prius enim expediendum, qualiter intelligi debeat, quod hominum alii ad damnationem praedestinantur. Deinde quum aeterna quoque rerum omnium dispensatio ex Dei ordinatione pendeat, quomodo providentia illius regatur hic mundus, declarandum. Nach der Darstellung des Consensus Genevensis (Op. 8, 348, 349), ergibt sich mit der gesteigert sich offenbarenden Weisheit in den Religionsführungen eine gesteigerte Providenz kund, die darum specialissima heißt: In providentia, quae curandis singulis Dei operibus privatim excubat, certos ac distinctos gradus statuere convenit . . . Praecipuo in generis humani regimine . . . Ceterum hic rursum digerendi sunt gradus. Quamvis enim se toti humano generi et patrem et iudicem deus ostendit, quia tamen ecclesia sanctuarium est, in quo residet, illic clarioribus documentis praesentiam suam exserit, illic officium facit patris familias et eam propiore adspectu, ut sic loquar, dignatur. Referta est eiusmodi testimoniis scriptura, quae deum pro suis fidelibus intentiores agere excubias affirmant. . . Itaque ut pro captu rudium crasse agamus, primo loco statuenda est ante oculos generalis mundi gubernatio . . . Tum peculiaris generis humani cura . . . Ultimo praesidium vere paternum, quo ecclesiam suam tenetur, cui praestantissima dei ipsius virtus annexa est.[1] — Die Frage, ob Calvin als Gegenstand der specialissima cura mehr die ecclesia schlechthin oder die einzelnen Gläubigen in ihr betrachtet, läßt sich nicht entscheiden, da sich Calvin dieselbe nie vorgelegt hat. Op. 31, 333 (Psalm 33, 20) scheint er aber die auf die Kirche sich beziehende Vorsehung von der auf die einzelnen Gläubigen gerichteten zu unterscheiden[2]: Quidquid hactenus de providentia Dei, ac prasertim

1) Vergl. Op. 31, 237 f. 333. 463. 464. 476. 604. 612. 618. 641. 675; I, 17, 6.
2) Es ist daher nicht richtig, wenn Ritschl behauptet, daß Calvin die providentia specialissima nur auf die Gemeinde bezieht.

fideli, qua suos tuetur, custodia, disseruit, non tam a se ipso protulit . . . Nunc vero in persona totius ecclesiae succinit, nihil esse melius quam salutem nostram Deo committere. Sie lassen sich aber nicht scheiden: Ita videmus fructum superioris doctrinae cunctis fidelibus proponi . . . Nam hac de causa nihil privatim de se propheta testatur, sed sibi pios omnes adiungit in eiusdem fidei consensum (ib.).

Die Unterordnung der providentia universalis unter die specialissima wird je später um so mehr hervorgehoben (vgl. Op. 8, 348; 31, 88. 95. 176. 235. 243. 333. 362 ff., 699 ff.). Die meisten von den in der Institutio 1559 hinzugefügten Ergänzungen enthalten eben die Betonung dieser Unterordnung. Das Verständnis der providentia specialis bildet auch den Schlüssel für das Verständnis der providentia universalis. Das darf allerdings nicht so verstanden werden, als ob Calvin die Weckung des Glaubensmotivs durch die Natur oder Geschichte etwa im Sinne Ritschls ausschließen wollte. Im Gegenteil: Meminerimus ergo, quoties quisque naturam suam considerat, unum esse deum, qui sic gubernat omnes naturas, ut velit nos in se respicere, fidem nostram in se erigi (Op. 2, 242). Aber der Prädestinationsgedanke ist so mächtig, daß er auch bei der Naturbetrachtung hervorbricht: Nam in administranda hominum societate ita providentiam suam temperat, ut quum sit erga omnes innumeris modis benignus ac beneficus, apertis tamen ac quotidianis indiciis suam piis clementiam, improbis ac seleratis severitatem declaret. Daher ist auch die cognitio naturalis bei ihm von der sittlichen Beschaffenheit des Geistes abhängig. Er muß zwar zugeben, daß ein Same der Gotteserkenntnis uns aus den wundervollen Werken der Natur zufließt, daß die Gottesidee unserem Geiste immanent ist; er ist aber überzeugt, daß die Gestaltung einer, wenn auch dunklen, natürlichen Gotteserkenntnis von der sittlichen Beschaffenheit beeinflußt wird, welche freilich die Gottesidee und -erkenntnis nicht ausrotten, wohl aber ihren richtigen Ausdruck verdunkeln und ihre Bedeutung strittig machen kann (I, 5, 11. 12. 15). Andererseits soll die Naturbetrachtung helfen, das Grübeln über die Geheimnisse der göttlichen Providenz aufzugeben (Op. 3, 48).

Calvin gibt dadurch dem Vorsehungsglauben eine echt christliche Begründung. Sind wir von Ewigkeit erwählt und schon in der Zeit für die Ewigkeit mit ihm versöhnt, so gelten uns seine Verheißungen, deren Gegenstand nur Liebe ist, die uns von

Christus bestätigt und bekräftigt werden. Werden wir von Gott durch Christum geliebt, so verschwinden alle Lebensgefahren, und von seiner benevolentia plena est felicitas; aus der Gnade Gottes fließen dann universae bonorum species (Op. 2, 424 ff.): In summa, vere fidelis non est, nisi qui solida persuasione Deum sibi propitium benevolumque patrem esse persuasus de eius benignitate omnia sibi pollicetur (Op. 2, 411). Deo nobis reconciliato nihil manere periculi, quin omnia bene succedant (Op. 2, 420 = Inst. III, 2, 28). Daher steht für Calvin im Vordergrunde des Vorsehungsglaubens die Person Jesu, der selbst die Gewißheit gelehrt und gelebt hat, daß Gottes zweckentsprechende Leitung nicht nur dem Einzelnen dient, sondern auch das Allereinzelnste betrifft. Christus macht uns dessen gewiß, daß Gott mit seiner Allmacht und Liebe über der ganzen Welt waltet; durch Christi Mund müssen wir uns belehren lassen, wenn wir Gottes Allwirksamkeit in ihrer Vollkommenheit erkennen wollen (I, 16, 2).

Sind diese Grundgedanken über die Vorsehungslehre allgemein reformatorisch oder kommt in ihnen doch eine selbständige Seite der Calvinschen Theologie zum Vorschein? Wir wollen daher noch ganz kurz die Hauptideen der beiden Grundtypen der Reformation mit denen Calvins vergleichen:

1. Calvin hat, wie wir mehrfach gesehen haben, die praktisch religiösen Ideen Luthers verwertet und systematisch verarbeitet. Wie oft und wie praktisch redet doch Luther über die Vorsehung! „Wer da Gottes Wort hat und gläubet, der hat die zwei Stücke gewiß, das erste, wo er mangelt und nicht hat, sondern muß Hunger leiden, so wird ihm dasselbige ebensowohl erhalten, daß er nicht Hungers stirbet oder verdirbet, als wenn er vollauf zu essen hätte; denn das Wort, das er hat im Herzen, nähret und erhält ihn auch ohne Essen und Trinken. . . Das andere Stück, daß gewißlich zuletzt das Brot sich finden wird, es komme auch, woher es wolle, und sollte es vom Himmel regnen. . . . Wir dürfen uns nicht ängsten und bekümmern, auf welche Weise oder Gestalt die Königreiche und Herrschaften der Welt regiert werden, sondern wir sollen Gott dafür danken, daß wir wissen, daß er so genau für uns sorgt.“ [1] — Dabei hebt Luther so nachdrücklich wie Calvin hervor, daß dabei unsere Selbständigkeit nicht ausgeschlossen ist. „Wiewohl wir dessen gewiß sind, daß Gott für uns sorget, sollen wir doch wissen, daß man gleichwohl dabei der Dinge und Mittel ge-

1) WW. ed. Walch, Th. 11 S. 753.

brauchen soll, die Gott verordnet hat, auf daß wir Gott nicht versuchen. . . . Ich will nicht essen, denn Gott will mich sonst wohl ernähren. Ja Gott will haben, daß wir der Hilfe gebrauchen sollen, so zur Erhaltung und Regierung dieses Lebens geschaffen ist, und wenn wir damit nichts ausrichten, soll man alsdenn noch darum nicht verzagen, sondern sich selbst an Gottes Hilfe festhalten." [1]

Die Abhängigkeit von Luther ist oft wörtlich.[2] Calvin gründet wie Luther den Vorsehungsglauben auf das Bewußtsein der Erlösung durch Christum.

Fehlen bei Zwingli diese Grundlinien nicht, spricht er von praktischer Abzielung des Vorsehungsglaubens [3] und gewinnt er aus dem Verhältnis zu Gott als Vater die Sicherheit des Selbstgefühls im Wechsel der Dinge und im Kontrast mit den Übeln,[4] so treten diese Züge ganz erheblich hinter den metaphysisch-

1) Ib. Th. 2 S. 2609.

2) Es sei hier nur auf zwei eklatante Parallelen hingewiesen;

I. Luther (Erklärung des 1. Artikels im kleinen Katechismus.)

Credo, quod deus creaverit me una cum omnibus creaturis . . et adhuc sustinet; ad haec . . quod . . . me contra omnia pericula protegat et ab omnibus malis liberet ac custodiat; et haec omnia ex mera paterna ac divina bonitate ac misericordia, sine ullis meis meritis aut ulla dignitate; pro quibus omnibus illi gratias agere . . laudem tribuere debeo . . Hoc certissime verum est.

I. Calvin (Erklärung des 1. Artikels in der Instit. 1536).

Qua profitemur, nos fiduciam habere omnem in Deo patre fixam, quem et nostrum et omnium omnino rerum, quae creatae sunt, creatorem agnoscimus: . . . Atque ut semel condidit, ita nunc sustinere, fovere, agere, conservare . . . eius etiam praesidiis nos tuto protegi, defendi ac servari. Atque haec omnia . . . non aliqua nostra dignitate, non merito aliquo . . sed paterna benignitate, qua ut nobiscum sic agat, in causa sola est eius bonitas. Quam ob rem danda est opera ut gratiarum actionem . . . referamus, . . . illam laudibus tollamus . . . Est enim certissimum ac verissimum.

II. Luther (Erklärung des 1. Gebots im Catech. maior).

Quamquam . . . multis bonis cumulemur . . . ab hominibus, omnia tamen a Deo data . . . dicuntur . . . creaturae tantum sunt . . . media et organa, quorum opera . . . Deus omnia largitur hominibus. Quamobrem et haec media . . . non sunt respuenda . . . neque temeraria praesumptione aliae rationes . . . investigandae.

II. Calvin, Op. 2, 161.

Deum in acceptis bonis reverebitur . . . ut praecipuum auctorem, sed homines ut eius ministros honorabit . . . ipsas (creaturas) tanquam legitima divinae providentiae instrumenta ad usum applicabit . . . Eadem cognitio temeritate . . . exutos ad . . Dei invocationem nos impellet.

3) Op. IV, 140 f.: ut breviter providentiam recte agnovisse piis ac deum reverentibus maximum sit adversus prospera et adversa praestantissimumque antidotum.

4) Ritschl, Rechtf. u. V.[1], III, 151.

spekulativen Hilfsmitteln, die er zur Gewinnung der Vorsehungsgedanken anwendet, zurück.

Zwar beginnt er sein Sermonis de providentia Dei anamnema mit dem Begriff summum bonum, der scheinbar ethisch klingt; aber die folgende spekulativ-aprioristische Begriffsentwicklung beweist, daß der Begriff summum bonum der platonisch gefärbte metaphysische Seinsbegriff ist,[1] wonach auch die ethischen Eigenschaften (Güte, Weisheit, Gerechtigkeit) bemessen sind.

2. Alle drei Reformatoren bestimmen als Grundzug des Gottesbegriffs die lebendige Aktuosität Gottes im Gegensatz zur bloßen Präscienz; während aber nach Zwingli die Wirksamkeit Gottes die Selbsttätigkeit und die Wirkungen der causae secundae aufhebt, so daß sogar Gott als Urheber des Bösen erscheint, während ferner Luther das Böse in seiner ganzen Totalität und Realität anerkennt und dessen Verursachung von Gott krampfhaft entfernt, um sie in fast manichäisierender Weise auf die zweite Kausalität, den Teufel, zurückzuführen: geht Calvin den diagonalen Weg, indem er die Kausalität des Bösen zwar Gott abspricht, den Teufel aber als Werkzeug zur Ausführung des ohne seine Ratschlüsse jedenfalls nicht zustande gekommenen Bösen ansieht.

3. Der teleologische Gesichtspunkt ist bei allen drei Reformatoren verschieden: Luther kennt keinen allgemeinen, einheitlichen Zweck der göttlichen Vorsehung; nach ihm hat Gott „Zwecke, aber nicht einen Zweck".[2] Daher erscheint die göttliche Wirkung bei ihm vorwiegend als kausal orientiert, mechanisch zwingend, naturhaft. Dies gilt auch für Zwingli, bei dem allerdings die teleologischen Züge viel schärfer, präziser und einheitlicher sind als bei Luther,[3] aber nicht an die Teleologie Calvins heranreichen, da sie stark eudämonistisch gefärbt sind. Calvin macht, wie wir gesehen haben, die ernstesten Versuche, die Gefahr des deterministisch kausierenden Gottesbegriffs als auch den Eudämonismus zu beseitigen. Als echter Theologe der Diagonale, der Kanten und unausgeglichene Extreme mied, konnte er sich mit den Paradoxien Zwinglis nicht befreunden. Bekannt ist seine Kritik des Zwinglischen Anamnema: Zwinglii libellus, ut familiariter inter nos loquamur, tam duris paradoxis refertus est, ut longissime ab ea, quam adhibui, moderatione distet (Op. 13, 253).

1) Cf. das Nähere darüber in Staub, Das Verhältnis der menschlichen Willensfreiheit zur Gotteslehre bei M. Luther und Ul. Zwingli, S. 50 ff.

2) Kattenbusch, Luthers Lehre vom unfreien Willen 1875, S. 15.

3) S. darüber Ritschl, Jahrbb. f. d. Th. S. 96 ff.

II. Kapitel.

Die Stellung der Providenzlehre im System Calvins.

Die Entstehung der Vorsehungslehre hat uns gezeigt, daß die Vorsehngslehre mit der Prädestinationslehre im engsten Zusammenhange steht. Während dies die meisten Forscher zugeben und die Vorsehungslehre Calvins als theologische Unterlage für seine Prädestinationslehre betrachten — was allerdings für die Institutio von 1559 gelten darf — ohne sich näher auf den Zusammenhang beider Lehren einzulassen,[1] bespricht den letzteren eingehender Ritschl,[2] der sich bemüht, ihn als ziemlich locker darzustellen, und Scheibe.[3] Obwohl wir den Ausführungen des letzteren gegen Ritschl im ganzen zustimmen müssen, werden wir dieselben als noch der näheren Ausführung bedürftig er gänzen und namentlich die Frage beantworten, was sich aus dem Zusammenhange beider Lehren und ihrer Stellung zu anderen Hauptlehren Calvins für die Erledigung der Frage nach der Zentrallehre Calvins gewinnen läßt.

In der der Institutio von 1559 angehörenden Lehre von der Providenz wird, so meint Ritschl, keine vorschauende Rücksicht auf die doppelte Prädestination genommen. In dieser Lehre (von der Prädestination) fehle jede Unterordnung unter die Lehre von der Providenz. Beide verhalten sich gleichgültig gegeneinander, als nicht in beiden der Gedanke der kausalen[4] Allwirksamkeit Gottes durchgeführt wird. Diese Behauptung Ritschls scheitert an einem wohl ganz deutlichen Satze (I, 17, 2): Summa haec sit, quum Dei voluntas dicitur rerum omnium esse causa, providentiam eius statui moderatricem in cunctis hominum consiliis et operibus, ut non tantum vim suam exserat in electis, qui spiritu sancto reguntur, sed etiam reprobos in obsequium cogat (vergl. auch I, 17, 1 (Anfang); Op. 32, 137; zu Ps. 107, 6).

Auch in der Bestimmung des Zweckes stimmt die Prädestinationslehre mit der Vorsehungslehre überein:

---

1) Gass: Geschichte der protestantischen Dogmatik I, 106; Köstlin a. a. O. S. 427; Seeberg a. a. O. II, 386.

2) Jahrbücher f. deutsche Theol. XIII S. 98 ff.

3) a. a. O. S. 113 ff.

4) Nach dem Zusammenhang soll es wohl heißen: teleologischen; sonst würde dieser Satz überdies dem auf S. 108 angeführten widersprechen: Sie (Prädestinationslehre) behauptet eine nahe Analogie zu seiner Stammlehre von der Providenz durch den auf beide Gebiete angewandten Begriff der causalen Alleinwirksamkeit.

a) Calvin will in erster Reihe die objektiven Taten Gottes (Gnade und Gerechtigkeit) beschreiben. Wenn er auch nicht gerade so argumentiert: Weil Gott sowohl gnädig als auch gerecht ist, muß es sowohl Erwählte als auch Verdammte geben, so leitet er doch beides, die Erwählung und Verdammung, aus der Gottesidee ab. Das Höchste ist ihm die voluntas oder arbitrium dei; in diesem ist sowohl die Gnade als auch die Gerechtigkeit Gottes enthalten. Wenn er auch nicht sagt: Auch Verdammte muß es geben, weil Gott sonst seine Eigenschaft der Gerechtigkeit nicht offenbaren könnte, so sagt er doch: Es gibt Verdammte, weil Gott vermöge seines Willens nicht bloß gnädig, sondern auch gerecht sein will. Im Willen Gottes ist beides auf gleiche Weise enthalten, sowohl die Seligkeit als auch die Verdammnis; und wenn man auch darum nicht die Kategorie der Notwendigkeit, sondern nur die der Möglichkeit anwenden kann, so gleicht sich in der Wirklichkeit beides dadurch aus, daß es keine Verdammten geben könnte, wenn nicht auch sie dazu dienten, den höchsten Zweck, die gloria dei, zu verherrlichen. Praedestinatio nihil aliud est, quam divinae iustitiae, occultae quidem, sed inculpatae, dispensatio; quia non indignos fuisse certum est, qui in eam sortem praedestinarentur, iustissimum quoque esse interitum, quem ex praedestinatione subeunt, aeque certum est. Ad hoc sic ex Dei praedestinatione pendet eorum perditio, ut causa et materia in ipsis reperiatur. Lapsus et enim primus homo, quia Dominus ita expedire censuerat; cur censuerit, latet. Certum tamen est, non aliter censuisse, nisi quia videbat, nominis sui gloriam inde merito illustrari. Ubi mentionem gloriae dei audis, illic iustitiam cogita. Iustum enim esse oportet, quod laudem meretur (Institutio III, 23, 8; vergl. III, 22, 6. 10. 11; 23, 10. 13. 23; Op. 1, 186 ff.).

b) Neben diesem objektiven Zweck Gottes steht, wie in der Vorsehungslehre, der subjektive, die salus hominum (Inst. III, 21, 7; 24, 3. 5). Neben dem warmen Bestreben, den majestätischen Gott in seiner Allwirksamkeit aufzuzeigen, geht der große echt reformatorische Zug, die certitudo salutis, durch die Sätze Calvins hindurch; der majestätsvolle Objektivismus wird durch den zuversichtlichen Subjektivismus ergänzt. Es war sehr ungerecht, wenn Einige behauptet hatten, daß für Calvin die ernste Frage, wodurch für den Menschen die Heilsgewißheit erlangt wird, gar nicht existiere. Unde tibi salus nisi ex dei electione? (Inst. III, 24, 4; Op. 8, 114). Tunc enim demum certa est nobis nostra salus,

quum in Dei pectore causam reperimus (Op. 8, 260). Quorsum electio pertinet, nisi, ut in filiorum locum a coelesti Patre cooptati, eius favore salutem obtineamus (vergl. Op. 28, 557).

Ist das aber nicht Willkür, wenn Gott die einen erwählt, die anderen verdammt, um seine gloria in beiden Fällen zu demonstrieren? Ritschl[1] bejaht dies; denn „willkürlich ist der Wille, der keinen konkreten Endzweck erkennen läßt, der vielmehr seinen in sich geschlossenen Selbstzweck (gloria dei) durch die entgegengesetzten Mittel der Election und Reprobation befriedigt". Indem also Ritschl dem Gottesbegriff der Prädestinationslehre das Merkmal der Willkür aufprägt, stellt er dann folgerichtig diesen Begriff in Gegensatz zu dem der Vorsehungslehre; denn in der letzteren ist nach seiner Behauptung nur die Güte das konstituierende Merkmal des Gottesbegriffs. Ist aber, so fragen wir, der im Gottesbegriff der Prädestinationslehre herrschende Zug die Willkür?

Der Begriff der Ehre Gottes bei Calvin ist nach Ritschl kein konkreter Endzweck, sondern ein nackter, formaler Selbstzweck, der ihm als einem Momente des Willens überhaupt zweifellos zukommt, wodurch aber ein konkretes Motiv des Willens nicht verbürgt, sondern vielmehr ausgeschlossen ist. Nun ist von vornherein festzustellen, daß Ritschls Begriffsbestimmungen in diesem Punkte nicht einheitlich sind. Einmal sagt er nämlich, der Begriff der Ehre sei streng zu fassen „als der sittliche Wert einer Person, sofern er durch das Urteil anderer bezeugt und festgestellt wird". Danach wäre es der Fehler Calvins gewesen, daß er in dem Begriff der Ehre Gottes nur einen rein formalen Selbstzweck ohne Rücksicht auf seine Anerkennung seitens der Menschen im Auge gehabt hätte. Derselbe Ritschl sagt aber[2] über Jesu sittliches Handeln: „Die Grundbedingung für die ethische Beurteilung Jesu ist darin enthalten, daß er, was er überhaupt war und gewirkt hat, in erster Linie für sich war. Jedes geistige Leben verläuft in dem Schema des persönlichen Selbstzweckes". Und ferner: „Das Handeln tritt aus der ethischen Betrachtungsweise heraus, wenn es für den Handelnden überhaupt nicht Zweck an sich, sondern wenn es von ihm aus bloß als Mittel zum Zweck ausgeübt wird."[3] Aber bleiben wir bei der Bestimmung

1) a. a. O. S. 104.
2) In „Rechtfertigung und Versöhnung"[1] III S. 385.
3) Ib. S. 383.

des Ehrenbegriffes in den „Jahrbüchern“. Wie steht es in dieser Hinsicht bei Calvin?

Calvin bestimmt als Endzweck die gloria Dei. Bestünde diese nur darin, daß Gott sich als den unbedingten Willen an dem Bedingten und Endlichen betätige, und zwar den Gegensatz des Guten und Bösen, der salus und damnatio, korrespondierend den Eigenschaften der Gnade und Gerechtigkeit, hervorbringe — so wäre es freilich richtig und erschöpfend zu sagen, daß hier ein nackter formaler Selbstzweck den Bestand hat, oder um die Hegelsche Formel zu gebrauchen, daß sich in dem Resultat des Weltprozesses (salus et damnatio), als dem Prozeß der Betätigung des absoluten Willens, dieser absolute Wille zur Einheit wieder mit sich zusammenschließt. Wenn man in diesem Sinne die gloria Dei auffassen wollte, dann müßte man C. H. Weiße zustimmen, der[1] klagt: „Wenn von irgend einem Begriffe gesagt werden kann, daß er unter den Händen des kirchlichen Dogmatismus entseelt und ertötet worden ist, so ist es der durch die Worte Doxa und Kabod ausgedrückte.“ Nicht der Umstand, daß Gott sich offenbart, macht seine gloria aus; denn Gott könnte, wenn er nur den Selbstzweck befolgen wollte, kraft seiner absoluten Sufficienz sich betätigen, ohne sich an dem Menschen oder etwas Endlichem zu offenbaren; vergl. Op. 2, 266 (die Erklärung der ersten Bitte). Nicht darin, daß er sich als der Gnädige und Gerechte offenbart, besteht die gloria Dei, sondern daß er als der sich so Betätigende erkannt wird: Si deo pretiosum est nomen suum, non vulgare est fidei pignus, dum audimus ipsam virtutis suae magnitudinem in ecclesiae suae salute velle cognosci. Experiemur haud dubie quoties opus fuerit, nos sub eius protectione salvos ac tutos esse. (Op. 31, 706; zu Ps. 76, 2). Diese Erkenntnis seiner selbst kann dem Allgenugsamen (I, 14, 3) und Selbstgenugsamen nichts geben. Er bedarf der gloria nicht, seine gloria ist ihm nicht Selbstzweck. Er gibt vielmehr in seiner Offenbarung dem Menschen die Gemeinschaft mit sich, weil er, der Selbstgenugsame, auch der Allgenugsame ist. Es ist nämlich ein großer Unterschied zwischen dem Egoismus und dem Personalismus: Der erstere will etwas haben, der letztere will etwas sein. Das Ziel der Führung Gottes ist, daß der Mensch vollkommen auf sein Verdienst verzichtet, daß er zur Gewißheit ge-

1) In seiner „Philosophischen Dogmatik“ I S. 617.

langt, er sei allein aus Gnaden erwählt, und dies erkennend sich abhängig fühlt von dem, der sowohl gerecht als auch barmherzig ist. Daraus folgt dann naturgemäß die gloria Dei, der in dem calvinischen System so mächtig betonte Passus der Dankbarkeit. Wir sind Gott geweiht, daher können wir nichts tun und nichts denken als zu seiner Ehre!

Dadurch, daß Calvin die gloria Dei nicht als eine sich selbst bespiegelnde Ehrfurcht in Gott auffaßt, sondern sie in das Gebiet der Offenbarung herunterzieht, ihr also eine heilsökonomische Bedeutung gibt, verliert dieser Begriff jeden abstrakten Zug. Der Schein des Egoismus fällt weg, denn der Endzweck Gottes dient dem Heil der Menschen.

Muß man aber nicht in der Art der Durchführung dieses Endzweckes „durch die entgegengesetzten Mittel der Election und Reprobation" Willkür sehen? Ist es nicht grundlose Handlung, wenn Gott die einen zur Seligkeit, die anderen zur Verdammnis verordnet, oder, mit Ritschl zu reden, seinen Selbstzweck „durch die entgegengesetzten Mittel der Election und Reprobation" befriedigt? Schon Schleiermacher[1] hat versucht, den Vorwurf der Willkür von dem Gottesbegriffe Calvins abzuwenden. Gegen den Verdacht einer bloßen Willkür, meint Schleiermacher, könne sich niemand stärker erklären als Calvin selbst.[2] Er weist mit Recht darauf hin, daß der freilich sehr mißverständliche, aber doch einer sehr richtigen Deutung fähige Ausdruck, der göttliche Ratschluß der Erwählung sei ein absolutum decretum, in der Institutio gar nicht vorkommt, sondern erst im Streit zugewachsen ist. Wenn nun doch nach der sonstigen Anschauung Calvins Gott den Glauben selbst schenken müsse und die Predigt, aus der er allein entstehen kann, nicht allen unter gleich günstigen Umständen angedeihen lasse: so bleibe, folgert Schleiermacher mit Recht, nichts anderes übrig als eine solche göttliche Entscheidung. Nach Schleiermacher kann diese Entscheidung Gottes, wie sie Calvin auffaßt, niemandem ungereimt und grundlos vorkommen. Sind wir nämlich überzeugt, daß, damit die Welt vollständig sei, auch das menschliche Geschlecht da sein mußte: so können wir unmöglich mehr sagen, es sei eine grundlose Willkür, daß Gott das menschliche Geschlecht,

1) a. a. O. S. 453 ff.
2) Vergl. S. 379 unserer Abhandlung; I, 17: 2 (Op. 2, 199).

— obgleich er vorausgesehen hatte, daß es sündigen und fallen werde —, erschaffen hat, da es ja notwendig mit eingeschlossen ist in die eine alles umfassende göttliche Tat der Weltschöpfung. Fragen wir aber, warum Gott gerade uns zu Menschen und nicht zu Engeln gemacht hat, so vergessen wir, daß wir ebensogut fragen könnten, warum er uns zu Menschen und nicht zu Tieren gemacht hat. Schleiermacher wendet sich dabei gegen den möglichen Einwand, diese Darstellung rechtfertige mehr die ursprüngliche geistige und leibliche Verschiedenheit als die religiöse, welche bei allen Menschen, die Protoplasten ausgenommen, keine ursprüngliche ist — indem sie ja alle durch den Fall gleich geworden sind — sondern nur durch die göttliche Bestimmung entsteht, welche dem einen den Glauben gibt, dem andern aber versagt, und eben diese Bestimmung erscheine eigentlich als eine grundlose Willkür. — Dem Einwand, daß dies alles die ursprüngliche geistige und leibliche und nicht die religiöse Verschiedenheit rechtfertige, welche bei allen Menschen keine ursprüngliche sei, indem ja alle durch den Fall gleichgeworden sind, weicht Schleiermacher aus: „Wenn wir nun darin, daß Gott aus dieser gefallenen Gesamtmasse einige erwählt und andere nicht, eine Willkür sehen wollen, so können wir das nur mit demselben Recht, mit welchem wir es als willkürlich bezeichnen könnten, daß Gott von der Gesamtheit aller menschlichen Keime einige belebt und Personen werden läßt, andere nicht, und einige wirklich ans Licht führt, andere hingegen schon im Mutterleibe oder gleich bei der Geburt wieder dem Tode zurückgibt. Bei einer solchen Betrachtung also erscheint die göttliche Willkür in der Erwählung und Verwerfung gar nicht als eine andere oder größere als die bei der Schöpfung."

Diese Verteidigung berührt sich allerdings wesentlich mit den Gedanken, mit denen Calvin selbst seine Lehre verteidigt hatte. Er hat 1. öfter auf die Parallele zwischen der Schöpfung und der Prädestination hingewiesen, so z. B. Op. 2, 687 = Inst. III, 22, 1: respondeant, cur homines sint magis quam boves et asini. Quum in manu Dei esset canes ipsos fingere, ad imaginem suam formavit. Concedentne brutis animalibus de sua sorte cum deo expostulare, quasi iniustum sit discrimen. — 2. Wie Schleiermacher hat auch Calvin die Frage nach dem Grunde des so gearteten Schöpfungsdekretes als unberechtigt abgewiesen (vergl. seine Verteidigung gegen Castellio: nunc cum eo (deo) expostula, quod ab ultima aeternitate se uno contentus virtutem suam

quasi sterilem continuerit; d. h. warum er überhaupt die Welt erschaffen hat).

Schleiermacher vergißt aber, daß der springende Punkt nicht in der Frage liegt, warum Gott aus der geschichtlichen massa die einen erwählt und die anderen verwirft.[1] Das Problem ist brennend und schwierig, weil sich die ganze Sache um das vorzeitige Dekret und um die vorgeschichtliche Auslese dreht. Da muß man allerdings, um die Parallele mit der Schöpfung zu bewahren, einfach hier wie dort auf die Antwort verzichten. So wie wir es nicht ergründen können, warum Gott beschlossen hat, aus der Vorzeitlichkeit in die Zeitlichkeit herunter zu steigen, d. h. die Welt zu schaffen, ebensowenig können wir begreifen, warum Gott vor der Zeit die doppelte Prädestination angeordnet hat. Man darf darauf nicht hinweisen, daß das Objekt der prädestiniernden Akte die Menschheit als die massa corrupta bildet; denn auch der Sündenfall Adams und die hiermit zusammenhängende Verderbtheit der Menschheit sind von Gott beschlossen worden. Calvin selbst nimmt an, daß es nicht genüge, die Verwerfung aus dem freien Willen des Menschen ohne das Dazwischentreten des decretum Dei erklären zu wollen, da hier die Gefahr entstehen würde, daß die Erwählung nach dem meritum des zu Erlösenden sich gerichtet hätte.[2]

Wenn sich Calvin sowohl bezüglich des Sündenfalles als auch der Prädestination auf die abscondita voluntas Gottes als den letzten Grund beruft, der keine alia prior causa über sich hat, Gott daher in dieser Beziehung sich selbst Gesetz ist, so sieht Ritschl eben in diesem unergründlichen und unbegründeten Willensakte Gottes die Willkür.

---

1) Dabei ist es unrichtig, wenn Schleiermacher den Akt der Erwählung mit dem der Einverleibung in ovile Christi oder der insitio in Christum identifiziert. Die electio geht ja diesen Akten logisch und zeitlich voraus: electi dicuntur fuisse patris, quam eos donaret unigenito filio (Inst. III, 22, 7). Fidei origo est donatio ista (scil: der Erwählten an den Sohn), et eam ordine ac tempore praecedit electio (Op. 47, 361). Peraeque naturalis est omnibus contumacia et pravitas, ut nemo ad suscipiendum iugum voluntarius sit ac docilis. Aliis promittit spiritum oboedientiae, alios in sua pravitate relinquit. Diese promissio wird aber nur denen zuteil, die schon erwählt sind (Op. 9, 306).

2) Dieser Gedanke wird mit großem Nachdruck in Cons. Gen. (Op. 8, 305), dann hauptsächlich gegen Bolsec (Act. du procès interté par Calvin et les autres ministres des Genèves à Gérome Bolsec de Paris 155, 1; Op. 28, 141—248) vertreten.

Ritschl registriert nämlich zwar die von uns bereits erwähnte Ablehnung der nominalistischen absoluta voluntas und absoluta potentia, bemerkt aber dabei, daß es Calvin im Zusammenhang der Prädestinationslehre nicht gelungen sei, diese Ablehnung ernst durchzuführen; denn er bleibe der Zwinglischen Deutung des Satzes, daß Gott sich selbst Gesetz sei, ferne; dieser Satz habe nur dann einen wirklichen Sinn, wenn man ihn mit Zwingli dahin verstehe, daß die stetige Gesinnung des Guten Gott notwendig in einer für uns erkennbaren und deshalb der Aneignung fähigen Richtung bestimmt. Daß hingegen Calvin in der gleichlautenden Behauptung nur ein leeres und folgeloses Wort gesprochen habe, erprobe sich daran, daß er in der Institutio hinzufüge, der Begriff des Gesetzes sei nur da anwendbar, wo es, wie bei den Menschen, Leidenschaften gegenüber gestellt sei. Denn daraus folge als umgekehrte Wahrheit für Gott, daß derselbe in jeder Hinsicht außer Beziehung zum Begriff Gesetz stehe. Überdies könne ein Verhalten Gottes zu sich, das dem Begriff des Gesetzes auch nur analog wäre, als wertvolle Erkenntnis nicht ausgesprochen werden, wenn man nicht einen stetigen Grund für sein Handeln zulasse, und nicht eine Richtung seiner Selbstbestimmung zum konkreten Endzweck der Weltleitung für erkennbar halte.

Aber Calvins Satz, daß Gott sich selbst Gesetz ist, will besagen: Wäre Gott an das uns bindende Gesetz gebunden, so müßte seine Vorsehung anders handeln als sie wirklich handelt. Da man aber bei Gott unmöglich annehmen kann, daß er zwar diesem Sittengesetze entsprechend handeln will, aber nicht kann, da er also wider Willen und ohne Willen, nicht mit bloßer Zulassung und nackter Präscienz oder aus Mangel an Macht, sondern bestimmend den Sündenfall und die Verwerfung eines Teiles der Menschen will: so müssen wir eine uns noch unbekannte Gerechtigkeit in diesem göttlichen Wollen und Tun voraussetzen und an sie glauben. Aber diese Gerechtigkeit ist eben Gerechtigkeit, weil sein Wille regula est optimae rectitudinis, in optima ratione summaque aequitate fundata. Daher verfährt sie nicht willkürlich, sondern nach dem notwendigen Maßstab der aequitas gerade so, wie Gott notwendig gut ist (vgl. oben S. 367). Zu der Behauptung, daß Gott nicht an die den Kreaturen gegebenen Gesetze gebunden ist, leitet Calvin das Interesse an der göttlichen Souveränität, die nicht dulden kann, daß ihr die Kreatur etwas vorschreibe, und an der göttlichen Freiheit, die in der Mitte steht

zwischen der naturhaft wirkenden Allmacht und der absoluten Laune (Op. 9, 288 f., 295).[1]

Würde von den angeführten Gründen jeder für sich schon ausreichend sein, die Annahme einer absoluten Willkür bei Calvin als unrichtig zu beweisen, so führen uns einige, wenn auch spärliche Gedanken Calvins zur Eruierung der Tatsache, daß für ihn trotz der Unerkennbarkeit des göttlichen Willens — die unbekannten Ursachen werden uns allerdings einmal (ultimo die) in ihrer vollen Klarheit offenbar werden (Op. 9, 286) — die Realisierung des göttlichen Zweckes in einer für uns doch erkennbaren Richtung sich bewegt. Das ist bei der Frage nach dem Zwecke der Verwerfung der Fall. Dient diese vielleicht nicht auch der salus hominum? So müssen wir fragen, wenn wir die volle Koncinnität der Prädestinationslehre mit den Erörterungen über den Zweck der Vorsehung bewahren wollen. In der letzteren ordnet, wie wir sahen, Gott alles so, daß schließlich dabei die salus der Seinigen herauskommt. Ritschl, der den Zusammenhang beider Lehren in dieser Hinsicht leugnet,[2] muß selber zugeben, daß in Cons. Gen. die Reprobation dem Zweck der salus der Erwählten dient: in utilitatem nascuntur (reprobi) electorum. Es ist andererseits Ritschl zuzugeben, daß die Erklärung dieses Gedankens „in dieser Fassung" nicht sonst ausgesprochen worden ist. Aber wir finden den Gedanken in der Institutio doch. Calvin betont hier, Gott fasse das decretum reprobationis nicht nur, um zu verdammen, sondern weil electi ex gratia nicht gewollt werden können, ohne daß reprobi mit gewollt sind; wenigstens würden die electi sonst nicht erkennen, daß sie aus Gnaden erwählt sind. Daß Gott im Evangelium allen das Heil anbietet und alle zu sich einladet, während er nur den Erwählten den Glauben schenkt, das geschieht dazu, damit die Erwählten desto gewissere Zuversicht haben, daß auch die größten Sünder angenommen werden, wenn sie nur glauben, den Verworfenen aber alle Entschuldigung um so mehr abgeschnitten werde, wenn sie sich bewußt werden müssen, daß sie das Dargebotene undankbar verschmäht haben. Sed cur omnes nominat? Nempe quo tutius piorum conscientiae acquie-

1) In dieser Beziehung hat Scheibe a. a. O. S. 114 entschieden recht, wenn er den Unterschied der calvinischen Freiheit von der skotistischen Willkür hervorhebt; recht namentlich auch gegen Seeberg, Dogmengesch. II 397, der in der calvinischen Gedankenbildung einen skotistischen Einschlag wahrnimmt.

2) a. a. O. S. 103.

scant, dum intelligant nullam esse peccatorum differentiam, modo adsit fides, impii autem non causentur sibi deesse asylum, quo se a peccati servitute recipiant, dum oblatum sibi ingratitudine sua respuunt (III, 24, 17). Der Gedanke der göttlichen Prädestination ist für die Verworfenen völlig ausgelöscht durch das Gefühl der persönlichen Schuld, das die göttliche Gerechtigkeit bezeugt, während den Erwählten ihre unverdiente und als unverdient an dem Gegensatze der Verworfenen empfundene Seligkeit überschwenglich zu erleben gibt, was sie in der ewigen Wahl sich aus Gnaden zugedacht sahen.[1]

1) Ob diese Erklärung des Zweckes des decretum horribile eine Befriedigung für das religiöse Bewußtsein enthält, ist allerdings eine Frage für sich. Es ist einer der Versuche, den Dualismus der Seligen und Verdammten dem denkenden religiösen Bewußtsein als notwendige Konsequenz des höchsten Interesses, welches die religiöse Persönlichkeit hat, nämlich die Wahrung der Souveränität Gottes und der Heilsgewißheit der einzelnen, verständlich zu machen. Bekanntlich suchte schon Augustin in diesen Abyssus Licht fallen zu lassen. Die göttliche Gerechtigkeit erhält nach ihm Genugtuung dadurch, daß die Bösen nach Verdienst behandelt und dort untergebracht werden, wo ihnen zu sein gebührt. Ja, Augustin verteidigt diesen Dualismus nicht allein als ethisch, sondern auch als ästhetisch notwendig. Wenn der Weltlauf mit der ewigen Verdammnis der Vielen endet, so könnte es scheinen, als führte dieses eine Unvollkommenheit des definitiven Zustandes des Daseins herbei; aber, so sagt Augustin, was vom Standpunkte des einzelnen Teiles gesehen unvollkommen ist, und Abscheu erregt, kann vom Standpunkte der Totalität sehr wohl eine Vollkommenheit sein, indem zur Harmonie nur erforderlich ist, daß alles seinen rechten Platz erhält und indem gerade der Gegensatz der Religion und der Verdammten dazu dient, die Schönheit des Ganzen zu vermehren (Omnes ita ordinantur . . . in pulchritudinem universitatis ut, quod horremus in parte, si cum toto consideremus plurimum placeat: de vera relig. 40—41; vergl. Retractiones I, 7; de civ. Dei XXI, 17). Für Calvin war es nicht zweifelhaft, daß Gottes Seligkeit und Ehre sich mit jenem Dualismus vereinigen lassen, diesen sogar erfordern. Ebensowenig bereitet es ihm Schwierigkeiten, wie wenige Menschen selig sein können, wenn sie wissen, daß nicht alle selig sind. Sein Versuch, diese Tatsache zu erklären, erinnert entfernt an die Gedanken Thomas v. Aquinos. Dieser hebt nämlich ausdrücklich hervor, wie die Seligkeit der Erlösten wegen des Kontrastes mit dem Leiden der Verdammten um so stärker gefühlt werde: Quum contraria iuxta se posita, magis elucescant, beati in regno coelesti videbunt poenas damnatorum, ut beatitudo illis magis complaceat (Summa theol. III Suppl. IV, 1). Umgekehrt werden die Leiden der Verdammten dadurch vermehrt, daß sie erst (vor dem jüngsten Gericht) dieser Freude eingedenk sind (ib. 89, 9). Daß ein einziger Mensch selig werden könne, selbst wenn alle anderen nicht selig werden, begründet Thomas auf folgende Weise: homo habet totam plenitudinem suae perfectionis in deo . . . perfectio caritatis essentialis beatitudini quantum ad dilectionem dei, non quantum ad dilectionem proximi. Unde si esset una sola anima fruens deo, beata esset non habens proximum, quem diligere (Summa theol. pars II quaest. 4 Art. 8).

Werden wir demnach im Gottesbegriff der Prädestination eine zwecklose Willkür nicht finden und daher in dieser Beziehung keine Diskrepanz mit dem Gottesbegriff der Vorsehungslehre annehmen können, so dürfen wir uns doch nicht verhehlen, daß der Begriff der Güte, der in der Vorsehungslehre wohl oft [1] vorkam, in der Prädestinationslehre nur untergeordnet ist. Die Sache läßt sich mit der Verschiedenheit der Interessen, die Calvin bei der Darstellung beider Lehren im Auge hat, motivieren. Die Tendenz, Gottes zweckvolle Allmacht aufzuzeigen und dadurch die Menschen zum Lob zu veranlassen, ist beiden Lehren gemeinsam. Aber in der Vorsehungslehre tritt der große Gegensatz der Erwählten und Verworfenen nicht so unmittelbar in den Vordergrund des Interesses. Hier handelt es sich vielmehr darum, neben der gloria Dei den suavissimus fructus des allmächtigen Waltens Gottes für die Erwählten aufzuzeigen. Diese sollen des paternus favor in allen Lagen ihres Lebens gewiß sein. Daher zieht ein warmer Hauch der Liebe durch die ganze Darstellung.

Anders in der Prädestinationslehre. Hier steht der empirisch gegebene Gegensatz der electi und reprobi unmittelbar vor Calvins Augen als das große Problem, das zu lösen gerade die Prädestinationslehre zur Aufgabe hat, soweit es allerdings möglich ist. (Denn daß sich uns in diesem decretum horribile ein dunkles Gebiet aufschließt, gibt Calvin unumwunden zu.) Über dem treibenden Interesse, die gratia Dei den Erwählten und die iustitia den Verworfenen gegenüber zu betonen, vermeidet er es, im göttlichen Ratschluß den Willen der Liebe zu finden.

Es darf wohl als angenommen gelten, daß die unbedingte Prädestination Calvins nicht dem spekulativen Interesse entsprungen ist, sondern dem tief religiösen, nämlich das Heilsbewußtsein zu gründen und zu stärken. Es ist ihm zu tun 1. um die Betonung der unbedingten Unverlaßtheit der göttlichen Zuwendung zu dem Ganzen und zu dem Einzelnen, wobei der personalistisch verfahrende Gott von dem Menschen absolut geehrt werden muß. Gottes Wille allein setzt die Welt aus sich heraus, auch die Objekte seiner Liebe, sonst wäre er nur eine in die Schranken der Präscienz sich zurückziehende und nur darin sich betätigende, daher im Grunde ohnmächtige Macht. In Gott ist alles zunächst

1) Daß er allerdings nicht der durchgehende Gottesbegriff in Calvins Lehre von der Vorsehung ist, wie Ritschl will, hat Scheibe (a. a. O. S. 115 f.) nachgewiesen.

Gedanke, Vernunftgedanke, Ratschluß; die Menschheit ist also auch Gottes Gedanke, ein Gegenstand, mit dem sich Gottes Denken beschäftigt. Aber seine Gedanken sind von der Tat nicht zu trennen, Gottes Gedanke ist zugleich Wille, der Ratschluß identisch mit dessen Ausführung. 2. hebt Calvin den unbedingten Wert der erwählten Menschenseele hervor, — ein echt christlicher Individualismus, der eine positive Kehrseite ist zu dem in der Vorsehungslehre so scharf präzisierten Gedanken, daß das Menschenleben nicht verflochten werden kann in den unvernünftigen nexus rerum. Die Menschen, die nicht erwählt sind, haben nur ihr Weltverhältnis, Sündenverhältnis, Teufelsverhältnis. Der Objektivismus (Hervorhebung der göttlichen Allwirksamkeit im Gnadenleben, Ehre Gottes usw.) ist allerdings mit dem Subjektivismus (Individualismus) in der Prädestinationslehre wie in der Vorsehungslehre innig verbunden. In der Vorsehungslehre hat er es ja ausgesagt, daß die Weltregierung schließlich die Reichsregierung ist. Die Leitung der Welt, in welcher Gott seine Gnade und Gerechtigkeit am Einzelnen und in Einheit hiermit seine Weisheit, Liebe und Gerechtigkeit am Ganzen erweist, worin also das Interesse des Schöpfers, seine Ehre in diesen Eigenschaften zu zeigen und sich dadurch an der Menschheit zu verklären, und das Interesse des Geschöpfes, selig zu werden, absolut vereinigt sind, kommt in beiden Lehren wesentlich übereinstimmend zum Ausdruck.

Nun ist aber verhängnisvoll, daß Calvin nicht streng zu unterscheiden wußte zwischen der geschichtlichen Weltleitung und den auf die Einzelnen sich beziehenden Erwählungsakten. Er hat vergessen, daß Röm. 9 nicht von Einzelnen handelt, sondern eine Geschichtsphilosophie darstellt, nach der die Menschen nur als Werkzeuge, nicht als Gegenstände des göttlichen Liebeswillens, als Kinder in Betracht kommen. Die Idee der göttlichen Allwirksamkeit verleitet ihn, den empirischen Tatbestand, daß einige glauben und die anderen im Unglauben verharren, von der göttlichen Verursachung abzuleiten; in der Überzeugung, daß dem Effekt auch der Affekt entsprechen muß, statuiert er einen doppelten Ratschluß (der Erwählung und Verwerfung) im vorzeitlichen Willen Gottes, den er an die Eigenschaften der Gnade und Gerechtigkeit verteilt. Diesen Dualismus projiziert er dann wieder in die Wirklichkeit zurück, indem er die Ausführung des Dekretes nach diesen beiden Gesichtspunkten beschreibt. So tritt bei ihm die Unbedingtheit der Liebeserwählung

in Spannung mit der Unbedingtheit der Machtäußerung; die Elektion wird hinter die Prädestination gestellt. Die göttlichen Ratschlüsse sind vom Schöpferwillen (Allmachtswillen), nicht vom Heilswillen geleitet. Mit Recht sagt daher Dorner,[1] der Grundfehler der Prädestinationslehre Calvins bestehe darin, daß ihm über dem Dualismus der göttlichen Gerechtigkeit und der göttlichen Liebe noch eine Macht steht, welche über die Wirksamkeit dieser beiden Eigenschaften, ja über die Verteilung ihrer Offenbarung an verschiedene Subjekte entscheidet. Damit hängt noch eine Antinomie zusammen, die sich aber als eine scheinbare erweist.

Wie oft hat Calvin es ausgesprochen, daß das, was wir beobachten, nicht Ausdruck des göttlichen Willens zu sein braucht, daß wir von unserer Geschichtsbetrachtung nicht auf die geheimnisvollen Gedanken Gottes zu schließen haben! Das Ewige sehen wir nicht, an den Ewigen glauben wir und wissen, daß dieser Gott, der in der Geschichte wandelt und handelt, mehr ist als die Geschichte, daß die innerweltliche Weisheit nicht ohne weiteres identisch ist mit der innergöttlichen. Und doch hat er diesen Grundsatz immer wieder übertreten. Einerseits verweist er uns auf den vorzeitlichen Ratschluß Gottes, andererseits sucht er Trostbedürftige von der Betrachtung dieses Ratschlusses abzuziehen und sich einfach an die in Christo geschichtlich erschienene Gnade Gottes zu halten. In Christo sind wir alle erwählt. Nur wer mit ihm in Gemeinschaft steht, erhält das ewige Leben.[2]

Man könnte diesen Dualismus in der Betrachtung Calvins wirklich befremdend finden, wenn Calvin der Meinung gewesen wäre, daß das Heilsbewußtsein sich nur auf die Kenntnis des verborgenen Erwählungsratschlusses stützen müsse. Dagegen erklärt Calvin mit unzweideutiger Klarheit, daß — dies sei noch einmal besonders hervorgehoben — wenn wir unternehmen wollten, in die ewige Verordnung Gotts einzudringen, uns dieser Abgrund

1) Gesch. der protest. Theol. S. 393.

2) Christus ist der einzige Quell des Lebens und der Anker des Heiles. (Unus vitae fons et salutis anchora, et regni coelorum haeres.) Quos Deus sibi filios assumpsit, non in ipsis eos dicitur elegisse, sed in Christo suo, quia non nisi in eo amare illos poterat. Quod si in eo sumus electi, non in nobis ipsis reperiemus electionis nostrae certitudinem, ac ne in Deo quidem patre, si nudum illum absque filio imaginamur. Christus ergo speculum est, in quo electionem nostram contemplari convenit (Inst. III, 24, 5). Christus ist die in der Zeit erschienene göttliche Liebe, Gott in seinem geoffenbarten, nicht in seinem absoluten Wesen.

verschlingen würde. In der Institutio wird die göttliche Vorherbestimmung aber nirgends in Gegensatz gebracht zu den geschichtlichen Vermittelungen, von denen das ganze IV. Buch redet. Calvin wendet sich gegen diejenige Ansicht, nach welcher Gott unmittelbar auf das Innere der Erwählten wirkt, um an ihnen durch Mitteilung des heiligen Geistes und des ewigen Lebens seinen ewigen Ratschluß zu vollziehen, und gegen die supranaturalistische Anschauung, nach der die Einzelnen mit ihrem Verlangen nach dem Besitz des Heiles nicht an solche von Gott verordnete Vermittelungen, sondern unmittelbar an den ewigen Ratschluß und dessen Mitteilung an das innere Bewußtsein verwiesen werden.[1] Andererseits will er von der römischen Überschätzung der Vermittelungen, die magisch die Rechtfertigung und Gnade wirken, nichts wissen. Seine Anschauung bewegt sich hier in der Mitte zwischen beiden Extremen. Auch hier erweist er sich als Theologe der Diagonale. Er war einmal ein zu scharfer Denker, als daß ihm die Mittelursachen an sich hätten irgendwie Schranken sein können für die Wirksamkeit der höchsten und allgemeinen Ursache. Vielmehr sind sie dem Willen Gottes ganz untertan und dienstbar, und zwar nicht so, daß er selbst nach Weise einer endlichen Ursache bald hier, bald dort beschränkend, ergänzend, ändernd, berichtigend in ihre Wirksamkeit eingriffe, sondern so, daß er allbeherrschend und alldurchdringend dieselben auf jedem Punkte ganz in seiner Gewalt hat, so daß sie schlechthin nichts anderes wirken als was er beschlossen hat. Es begegnet uns hier auf dem Heilsgebiete dieselbe Erscheinung, wie wir sie in der Vorsehungslehre beobachtet haben, ein System von causa prima und causae secundae. Letzteres wird auch von Seeberg[2] hervorgehoben: „Die Anwendung dieser Gedanken (der Vorsehung) auf das religiöse Gebiet[3] ergibt die Vorstellung der doppelten Erwählung. Und zwar so, daß der göttliche Wille die Erwählten dadurch, daß bestimmte Mittel auf sie bestimmungsmäßig wirksam

1) Es ist z. B. nicht zu leugnen, daß Zwinglis Prädestinationsbegriffe eine Neigung haben zu dieser, die Mittelursachen verringernden Auffassung der Prädestination, wie sie sich namentlich in seinen Äußerungen über die Seligkeit der Heiden kundgibt. In spiritualistischem Sinn ist die Prädestinationslehre häufig von dem schwärmerischen Anabaptismus und ähnlichen von Calvin lebhaft bekämpften Sekten ausgebeutet worden; auch Ökolampads Auffassung ist nicht frei von spiritualistischen Elementen.

2) A. a. O. II, 386 ff.

3) Besser wohl: „Heilsgebiet". Denn daß die Gedanken der Vorsehungslehre mehr als allgemein religiös sind, haben wir oben gesehen.

werden, an ihr Ziel führt. Die Erwählten sterben demnach nicht, bevor sie durch den Geist wiedergeboren und geheiligt werden. Es liegt also ein konsequent durchgeführter religiöser Determinismus, ähnlich wie bei Thomas oder Zwingli vor. Die Weltbewegung wird von Gott gesetzt als ein auf die Realisierung ihres Zweckes innerlich bezogener Komplex von Mitteln. So angesehen kann die vernunftgemäße Notwendigkeit gerade dieser Mittel behauptet werden, oder, wenn Erwählung ist, sind die Erlösung durch Christus, die Kirche und ihre Gnadenmittel als notwendige Mittel eingesetzt. Aus dieser Betrachtung versteht sich die Energie in der Durchsetzung des kirchlichen Lebens mit seinen Heilsmitteln und seiner Sittlichkeit, denn das sind die Mittel zur Durchführung des göttlichen Willens, in ihnen realisiert er sich. Nun wird aber, wie in Luthers Schrift vom unfreien Willen, auch bei Calvin dieser Gedankenzusammenhang scheinbar gefestigt, in Wirklichkeit aber gelockert durch die Einführung der skotistischen Idee von der göttlichen Willkür. Der Grund zu dieser Einführung ist bei Luther wie bei Calvin leicht zu finden. Durch die Bindung des göttlichen Willens in ein System innerweltlicher Mittel scheint die absolute Freiheit des göttlichen Willens und seine Erhabenheit über die Welt gefährdet zu sein. Daher wird die innere Notwendigkeit dieser Mittel in Frage gestellt, ihre Verwendung zwar als Regel angesehen, aber ihre Wahl als zufällig und die eventuelle Möglichkeit anderer Mittel resp. die Aufhebung aller Mittel zugestanden." Trotz der letzten Sätze muß aber Seeberg ähnlich wie Scheibe [1] feststellen, daß die Prädestinationslehre nicht ein das System beherrschendes Dogma ist, da die Lehren von der Rechtfertigung und Erlösung neben ihr eine ganz selbständige Bedeutung haben. Denn sonst müßten Rechtfertigung und Erlösung als Mittel der Ausführung des Prädestinationsratschlusses betrachtet werden. Nach dieser Sachlage erscheint das System unharmonisch und zerrissen.

Und doch ist dem nicht so. Man muß nur die verschiedenen Perspektiven betrachten, von denen aus der Reformator seinen Gedankengang entworfen und geregelt hat.

1. Handelt es sich nämlich um die Ordnung der Ursachen, um das objektive Interesse der göttlichen Allwirksamkeit, so versteht es sich von selbst, daß auf den göttlichen Willen zurückzu-

1) a. a. O. S. 91 ff., 99 ff.

gehen ist als den obersten und alles bestimmenden Grund, über welchen auf keine Weise hinausgegangen werden darf und dem sich auch die Rechtfertigung und Erlösung als ein mitten in die Zeit eintretender Vorgang unterordnen. So muß das Prädestinationsdekret als zeitlich und logisch oberstes Prinzip in den Vordergrund gerückt, die Prädestinationslehre also als Zentrallehre betrachtet werden. Allerdings nicht so (wie Schweizer will), daß sie zum grundlegenden Ausgangspunkt der dogmatischen Erörterung (etwa im Sinn der späteren reformierten Dogmatik) gemacht würde. Dazu konnte sich Calvin nicht entschließen, was ihm von Köstlin (a. a. O. S. 473 ff.) als Inkonsequenz ausgelegt wird. Nach seinen Prämissen durfte es Calvin nicht tun. Die Erwählungslehre gehört ja nach ihm nicht zu der allgemeinen Gotteserkenntnis, sondern zu der Heilserkenntnis. Hat er nun in der Institutio als den modus recte docendi bezeichnet, zunächst von der allgemeinen cognitio dei zu handeln, so war es nur konsequent, daß er eben die Lehren vorangestellt hat, die sich mit dieser beschäftigen, also die Lehre von der Schöpfung und Vorsehung.[1] Es ist interessant, daß der Gang der Institutio im wesentlichen an die Einteilung der Sentenzen Lombards erinnert. Dieser redet nämlich zunächst de inexplicabili mysterio sanctae trinitatis, dann von dem cognitionis rerum ordo hominisque lapsus, ferner de eius reparatione per gratiam mediatoris dei et hominis praestita atque humanae redemptionis sacramentis, quibus contritiones hominis alligantur.[2] In diesem Sinne bildet dann die Vorsehungslehre mit ihrem entwickelten System der Ursachen und Zwecke die dogmatische Grundlage für die Prädestinationslehre. Unsere Behauptung darf allerdings wiederum nicht so verstanden werden, als ob der in der Vorsehungslehre ausgesprochene Grundsatz der kausalen Wirksamkeit Gottes: nunc mediis interpositis operatur deus, nunc sine mediis, nunc contra omnia media (siehe oben S. 353), auch unbedingt für das

1) Hier ist die Frage am Ort, was ihn zu diesem „modus docendi", also zur Trennung der Vorsehungslehre von der Prädestinationslehre und zur Voranstellung der ersteren vor die letztere veranlaßt hat. Ich glaube nicht fehl zu gehen, wenn ich behaupte, daß für ihn die traditionelle Methode der Scholastik leitend war. Nach dieser wird die Providenzlehre definiert respectu omnium (scil. rerum); praedestinatio vero et reprobatio, quae ad haec consequuntur, respectu hominum specialiter in ordine ad aeternam salutem. (Thomas von Aquino, Summa theol. I qu. 22.)

2) Allerdings wird die Eschatologie, die von Lombard am Schluß des IV. Buches in der dist. 43—70 behandelt wird, von Calvin in einem anderen Zusammenhang erörtert.

Gebiet der Heilslehren seine Geltung hätte. Denn hier wird von Calvin nachdrücklich betont, daß die Wirkung Gottes durch die media der ordinarius modus ist (Inst. IV, 16, 19).[1]

2. Handelt es sich aber um die Heilsgewißheit (Interesse der Seligkeit), so sucht Calvin diese in der Zuversicht, daß man in der unmittelbaren Ergreifung Christi (also nicht erst durch das Zurückgehen auf den vorzeitlichen Ratschluß) das ewige Leben und die selige Gemeinschaft Gottes sicher erlangen und besitzen könne.

Diese Unterscheidung zwischen dem Interesse an einem objektiven Zentralprinzip und dem Interesse an dem subjektiven zentralen Glaubensprinzip, welch letzteres alle Reformatoren hervorkehrten, hat Calvin bewußt oder unbewußt gefühlt. Den besten Beweis dafür liefert namentlich die Behandlung des Problems, ob Christus nur ein instrumentum et minister salutis, non autem et princeps sei, in einem Abschnitt, der ursprünglich als Antwort an Laelius Socinus geschrieben war[2] und dann in die Institutio von 1559 aufgenommen wurde. Laelius fragte nämlich Calvin, wie Gott durch ein Verdienst Christi bestimmt worden sein sollte, wenn er doch mit seinem eigenen freien Willen die Menschen gerecht zu machen beschlossen habe.[3] Calvin antwortet: Es gibt einige, die zwar zugestehen, daß wir die Seligkeit durch Christum erlangen, aber das Wort Verdienst nicht gelten lassen, weil durch dasselbe, wie sie meinen, die Gnade Gottes verdunkelt werde, und die also Christum nur als ein instrumentum oder einen minister, nicht aber als den Gründer des Heiles oder Fürsten des Lebens anerkennen. Wollte man freilich Christum ohne weiteres dem Gerichte Gottes entgegenstellen, so kann nicht von einem Verdienste die Rede sein, weil in keinem Menschen eine solche Würdigkeit angetroffen wird, die bei Gott etwas zu verdienen vermag. Cum ergo de Christo merito agitur, non statuitur in eo principium, sed conscendimus ad Dei ordinationem, quae prima causa est; quia mero beneplacito mediatorem statuit, qui nobis salutem acquireret. Atque ita inscite opponitur Christi meritum misericordiae Dei.

1) Diese Modifikation ist, wie wir unten sehen werden, durch den positivistischen Sinn, den Calvin für die Heilstatsachen als solche hatte, veranlaßt worden.

2) Responsio D. Calvini ad aliquot L. Socini Senensis quaestiones. Genevae 1555.

3) Vgl. Illgen, vita Laelii Socini p. 39 ff., bei Köstlin a. a. O. 449.

Regula enim vulgaris est, quae subalterna sunt, non pugnare; ideoque nihil obstat, quominus gratuita sit hominum iustificatio ex mera Dei misericordia et simul interveniat Christi meritum, quod Dei misericordiae subiicitur. Nostris autem operibus apte opponitur tam gratuitus Dei favor quam Christi oboedientia, suo ordine utrumque. . . Haec distinctio colligitur ex plurimis scripturae locis. . . Videmus, ut priorem locum teneat Dei dilectio tamquam summa causa vel origo; sequatur fides in Christum tamquam causa secunda et propior. . . Ceterum haec distinctio etiam notatur. . .

Aus den letzteren Sätzen kann man auch ersehen, daß es selbstverständlich ein rein religiöses Motiv ist, warum Calvin sich auf die causa prima bezieht und nicht ein metaphysisches, obwohl die Ausdrücke (causa, subalternum) metaphysisch klingen. Wäre das Problem ein metaphysisches, so hätte Calvin alle Vermittelungen, ähnlich wie Zwingli, indifferenzieren müssen. Die göttliche Vorherbestimmung und ihre Bedeutung wird nicht der Vermittelung (des Heiles in Christo), sondern überall unsren Werken, Verdiensten und unsrer Würdigkeit gegenübergestellt: Christus non nisi ex Dei beneplacito quidquam mereri potuit; sed quia ad hoc destinatus erat, ut iram Dei sacrificio suo placaret suaque oboedientia deleret transgressiones nostras, in summa, quando, ex sola Dei gratia . . dependet meritum Christi, non minus apte quam illa humanis omnibus iustitiis opponitur.

Es ist Calvins Überzeugung, daß die freie Gnade Gottes über allem Verdienste und Erlösungswerk Christi steht als das schlechthin entscheidende Prinzip. Er schreitet daher gemäß seinem Grundsatz von der absoluten Ursächlichkeit göttlicher Gedanken und Ratschlüsse im Verhältnisse zu allen Willensakten des Geschöpfes von der Abstraktion der erfahrenen Wirklichkeit der Sünde und Erlösung zur Aufnahme der Erlösung und Sünde als Bedingung der Erlösung in den göttlichen Ratschluß selbst. Obwohl von da aus gesehen das Verdienst, die Vermittelung, Genugtuung und Erlösung Christi in der Zeit nicht die causa prima, sondern die causa secunda, d. h. Ausführung eines schon gefaßten Beschlusses ist, so ist dennoch die Ausführung der frei beschlossenen Erlösung ein reelles, wahres und notwendiges Werk; die Begnadigung ist nur durch Christus verwirklicht, d. h. manifestiert und dargeboten worden; der Gottmensch ist dazu ausersehen worden, damit wir uns gründlich auf die göttliche Gnade

verlassen. Hier bricht nämlich das Interesse an dem Zentralprinzip des Heiles, der Sinn für das geschichtliche Werk Jesu durch. In diesem Zusammenhang polemisiert Calvin gegen die Ansicht, die in Christus nur ein Werkzeug, nur einen Heilsdiener sieht (17, 1), welche die Kraft Christi vermindern will (17, 2) und in ihm nur formalis causa des Heiles anerkennt. In diesem Zusammenhang ist Christus Urheber und Grund des Heiles (16, 1; 17, 2), Quelle der Gnade (17, 1); in diesem Zusammenhang heißt es, daß wir uns direkt an Christum halten müssen, nicht an den Ratschluß Gottes,[1] wir sollen Christum so aufnehmen, wie er uns vom Vater dargeboten wurde, nämlich bekleidet mit seinem Evangelium.[2] Wir können zusammenfassend sagen: Calvin ist in seiner Lehre vom Werke Christi von dem Seligkeitsinteresse, Seligkeitsprinzip beseelt; er sieht in dem Verdienst Christi, seiner Genugtuung und Erlösung kein bloß formales und ideelles, sondern materiales und reales Mittel der Gnade Gottes. In diesem Sinne steht die Lehre vom Werke Christi selbständig da. Wo er aber dieses Mittel dem beneplacitum oder der misericordia und gratia dei, also dem auf unsre Erlösung sich beziehenden göttlichen Willen als der causa prima in objektiv dogmatischem Interesse unterordnet, tut er dies mit der Absicht, die Gnade Gottes unsern Werken gegenüber zu stellen, also nicht in metaphysisch-spekulativem Interesse.

Ähnlich verhält es sich mit der Rechtfertigungslehre. Als solche hat sie keine selbständige Bedeutung, sondern wird aus der Erwählung abgeleitet; sie wird zunächst definiert als declaratio divinae electionis . . (op. 1, 540), als deren symbolum (op. 1, 165), als Folge der auf die Erwählung basierenden adoptio.[3] Auch die Ableitung aus der Erwählungslehre geschieht unter dem Gesichtspunkt der series (op. 2, 578) und ordo (op. 1, 539). Der Grund der Heilsgewißheit aber wird — und hiermit gebe ich Scheibe (a. a. O. S. 101) vollständig recht — in der „geschichtlich zustande gekommenen Vereinigung mit Christo", in dem „Bewußtsein der Rechtfertigung" gesucht.

1) Neque ego sane ad arcanam Dei electionem homines ablego, ut inde salutem hiantes exspectent, sed recta ad Christum pergere iubeo, in quo nobis proposita est salus.

2) Die Erkenntnis, daß die ewige Erwählung sich allein in Christo und im Glauben an das Evangelium realisiere, ist unstreitig ein Hauptgrund, weshalb Calvin alle Gemeinschaft mit dem genus doctrinae Zwinglii in der Prädestinationsfrage ablehnt; vgl. Hess, Bullingers Leben II, 45.

3) Brief der Genfer Geistlichen an die Züricher Op. 8, 207; vgl. bes. Op. 2, 544. 545 (Inst. III, 11, 12).

Kurz: Handelt es sich um das (subjektive) Seligkeitsinteresse, so sucht Calvin die Heilsgewißheit in dem Erlösungswerk Christi; handelt es sich ihm um die Wahrung der göttlichen Allwirksamkeit, um die objektive Begründung dieses Heilsbewußtseins, so geht er zurück auf den göttlichen Ratschluß als die logisch und zeitlich höchste causa. Bei dem ersteren kommt mehr der unitarische, bei dem letzteren mehr der diagonale Charakter des calvinischen Denkens zum Vorschein. Für die beschriebene objektive Betrachtung nimmt die Prädestinationslehre entschieden die Stelle der Zentrallehre ein. Die Providenzlehre, in der die allgemeine göttliche Allwirksamkeit beschrieben wird, bildet für die dogmatische Betrachtung[1] die Grundlage der Prädestinationslehre.

Die Vorsehungslehre enthält ferner mit ihrer Betonung des Zusammenhanges von Ursache und Mitteln allgemeine Grundlagen für die Lehren vom Gesetz und den Gnadenmitteln.

Als der Allgenugsame, Selbstgenugsame und Alleinwirkende ist Gott an ein Gesetz nicht gebunden, denn er ist sich selbst Gesetz; aber dennoch ist das Gesetz ein notwendiges Mittel der göttlichen Pädagogik. Indem es die Gerechtigkeit Gottes darstellt, die allein vor Gott gilt, erinnert es zuvörderst einen jeglichen an seine Ungerechtigkeit, überführt und verurteilt ihn (Inst. II, 6, 7, 8). Es häit ferner diejenigen, welche sich nur gezwungen des Guten befleißigen, durch Furcht vor den in denselben gedrohten Strafen in gehörigen Schranken. Das Gesetz ist ein Mittel (nach dem Apostel), die wilden und sonst unmäßig ausschweifenden, sündigen Lüste zu bezähmen (ib. II, 7, 10). Denn wo der Geist Gottes nicht regiert, da werden die Begierden oft so heftig, daß der ihnen unterworfene menschliche Geist in Gefahr steht, Gott zu vergessen und zu verachten, was sicher geschehen würde, wenn der Herr es nicht durch dieses Mittel verhinderte. Die zum Erbe seines Reiches Auserwählten erhält er, wenn er sie nicht augenblicklich erneuert, bis zu ihrer Heimführung durch des Gesetzes Werk in seiner Furcht (ib. 2, 7. 11). Das Gesetz führt endlich die Gläubigen allmählich zu einer immer gründlicheren Kenntnis des göttlichen Willens und befestigt sie in derselben (ib. III, 7, 11).

Die Prinzipien der Gnadenmittellehre bringt Calvin selbst mit

1) Aber nur für die dogmatisch-systematische Betrachtung; denn wir haben bereits gesehen, daß die Begründung des Vorsehungsglaubens aus dem Bewußtsein der Erwählung (resp. Versöhnung) abgeleitet wird.

den allgemeinen Prinzipien der Vorsehungslehre betreffs der causa prima und causae secundae in Zusammenhang.[1] Die Wirksamkeit des Wortes und der Sakramente wird auf die Ursächlichkeit des Geistes Gottes resp. Christi zurückgeführt, aber ihr Wert als fidei adiumenta und testimonia gratiae dei und ihr Genuß als heilsam gegen die Schwärmer und Anabaptisten hervorgehoben: quia etsi externis mediis alligata non est dei virtus, nos tamen ordinario docendi modo alligavit: quem dum recusant temere fanatici homines, multis se exitialibus laqueis involvunt. Deus (exercitium) sua institutione monstravit esse necessarium (Inst. 41, 5). (Gratiae pignus) non apprehenditur nisi ab his, qui verbum et sacramenta certa fide accipiunt (Inst. IV, 14, 7). Gott hält sich bei seiner Heilswirkung modo ordinario an sie (ordinaria dispensatio: Inst. IV, 16, 9; Op. 49, 205). Wenn dabei auf die absolute Wirksamkeit des heiligen Geistes rekurriert wird, so geschieht es, um die göttliche Souveränität zu wahren (non autem perpetuam ei regulam praestituere ne alia uti ratione possit: Inst. 4, 16, 19). So kommt auch der Satz vor: itaque sic inter spiritum sacramentaque partior, ut penes illum agendi virtus resideat, his ministerium duntaxat relinquatur (Inst. 4, 19, 9).[2]

Fassen wir zusammen: die Prädestinationslehre ist die Zentrallehre Calvins; aber nicht im Sinne des dogmatischen Ausgangsprinzips. Demgegenüber kann die Vorsehungslehre als Stammlehre bezeichnet werden, indem in ihr die allgemeinen Voraussetzungen für die Lehre von der Prädestination, vom Gesetz, von dem Werke Christi und den Gnadenmitteln enthalten sind.

1) Vgl. die beiden Ausführungen Inst. I, 16, 2 mit IV, 14, 12.

2) Unbegründet ist demnach die Behauptung Ritschls (a. a. O. S. 108 f.): Der Abstand zwischen Calvins und Luthers Theologie, namentlich in den Lehren von der Person Christi und den Sakramenten, gründet sich . . . darauf, daß Calvin mit Zwingli den causalen Einschlag der Allwirksamkeit Gottes durch die Reihe seiner providentionellen Zwecke, also auch seiner Mittel zur Erlösung hierdurch in der Form geltend macht, daß die oberste Ursache die Mittelursachen an Fülle überbietet, während Luther auf dem Höhepunkte der zweckvollen Weltleitung durch Gott in der Person Christi die Fülle der göttlichen Wesensoffenbarung als den allgemein gültigen Maßstab ergreift, dessen Glanz ihn gegen das positive Gewicht der göttlichen Allwirksamkeit gleichgültig macht und dessen vollen Wert er durch seine Deutung der Sakramente zu verbürgen sich gedrungen fühlt.

III. Kapitel.

Der Charakter der Frömmigkeit Calvins in seiner Vorsehungslehre.

Wie nach der Eigenart der Denkweise Calvins, so hat man auch nach dem Grundzug seiner Frömmigkeit gefragt. Hatte man seinen alles bestimmenden Ratschluß im Auge, so charakterisierte man seine Theologie und Frömmigkeit als eine wesentlich fatalistisch gefärbte. Andererseits führten die sehr oft bei ihm vorkommenden eschatologischen Aussagen zu der Annahme, seine Theologie und Frömmigkeit sei vorzüglich Jenseitschristentum.

Der Vorwurf des Fatalismus ist so alt wie die Theologie Calvins selbst. Er ist ihm nicht bloß von Feinden (Pighius, Tilemann Hesshusius, S. Castellio und Bolsec),[1] sondern auch von Freunden gemacht worden. Unter den letzteren war es namentlich Melanchthon, der im Hinblick auf die Behandlung Bolsecs schrieb: Vide saeculi furores, certamina allobrogica de stoica necessitate tanta sunt, ut carceri inclusus sit quidam, quia a Zenone (gemeint ist Calvin) dissentit (C. R. VII, 930). In der neuesten Zeit hat M. Scheibe (a. a. O. 123) behauptet, daß Calvin in der Betonung der göttlichen Allwirksamkeit, insbesondere auch hinsichtlich der menschlichen Handlungen und Geschicke im Sinne des Determinismus von Seneca beeinflußt worden ist. Martensen[2] konstatiert, daß sich in Calvins Persönlichkeit ein Element des Stoizismus regt, welches in seine tiefste Lebensanschauung aufgenommen war und mit seiner dogmatischen Anschauung, namentlich seiner Prädestinationslehre zusammenhing. Windelband[3] charakterisiert die Lebensauffassung Calvins als eine harte und düstere. „Weit mehr als wenn in naturalistischen Weltvorstellungen das Schicksal oder der Naturmechanismus als alles Geschehen bestimmende und alle endlichen Dinge erzeugende einheitliche Ursache aufgefaßt werden, ... hat die theologische Prädestinationslehre etwas Quälendes an sich, wogegen sich das menschliche Gefühl als gegen die grausamste Art des Fatums gesträubt hat.“ Noch entschiedener als Luther sollen sich nach dem Verfasser des Artikels „Fatum“ in Wetzers und Weltes Kirchenlexikon IV S. 1276 Zwingli und Calvin zum „sittlichen Fatalismus“ bekannt haben. — Martin Schultze[4] hat in der

1) Vgl. Bezas Apologie in Bezae tractat. theol. ed II tom. I p. 313 ff.
2) Die christl. Ethik[8] S. 436. 3) A. a. O. 171 f.
4) In seinen Schriften „Meditatio futurae vitae“ in Studien zur Gesch. d. Theol. u. d. Ki. Bd. VI Heft 4, 1901 und „Calvins Jenseits-Christentum in seinem Verhältnis zu den religiösen Schriften des Erasmus“ 1902.

Theologie Calvins eine entschiedene und anhaltende Richtung des Willens und Gefühls auf das jenseitige Lebensziel wahrzunehmen geglaubt, deren Kehrseite die gründliche Verachtung des gegenwärtigen Lebens, ein Pessimismus und eine asketische Sittlichkeit ist. Mit Schultze stimmt Kattenbusch[1] überein.

Was uns im Rahmen dieser Arbeit interessieren kann, ist die Frage, ob wir in der Vorsehungslehre die beiden Charakterzüge finden. Beherrscht den Vorsehungsglauben der fatalistische Zug der blinden Ergebung oder der eschatologische der Sehnsucht?

I.

Calvin ist kein Stoiker, kein Fatalist. Man hat sich zu dieser Meinung wohl hauptsächlich durch den äußeren Umstand verleiten lassen, daß Calvin in der Jugend sich viel mit Seneca beschäftigt, dessen Traktat „de clementia" in seiner Erstlingsschrift ausgelegt und den letzteren gegen einige Vorwürfe von Quintilian und Gellius verteidigt hatte.[2] Es ist zwar zuzugeben, daß sich Calvin, wie seine Landsleute überhaupt,[3] zu Seneca hingezogen fühlte. Man darf aber der Meinung Scheibes nicht zustimmen, daß Calvin von Seneca in der Betonung der göttlichen Allleitung, insbesondere auch hinsichtlich der menschlichen Handlungen und Geschicke im Sinne des Determinismus von Seneca beeinflußt worden sei. Wir haben schon oben eine Parallele der calvinschen Freiheitslehre mit der stoischen konstatieren können. Sie bezieht sich aber nicht, wie Scheibe will, auf den unbedingten Determinismus, wie man überhaupt von einem solchen in der Stoa nicht reden kann. In der stoischen Physik, dem Stamm der Lehre, herrscht allerdings nur die Notwendigkeit. Aber die Ethik, die Blüte und Frucht des Systems, bedarf der Freiheit; denn ohne sie scheint sie unmöglich oder unnütz zu sein. Dieser Dualismus äußert sich namentlich in der Psychologie; von der physischen Seite weist sie den Zug zur unbedingten Notwendigkeit, von der ethischen zur Freiheit.

Soweit ist Calvin nicht gegangen, daß er, wie Antonius Muretus[4] Senecas Vorsehungslehre verherrlicht hätte.[5] Auch

1) In P. R. E.[3] Bd. XVI, S. 170.
2) Op. 5, 6 ff.; vgl. Beza, Vita Calvini, p. 5.
3) Niebuhr, Vorträge über röm. Gesch. III, 185; Gerlach, histor. Studien p. 285.
4) In einer Rede zu Rom am 3. Juni 1557.
5) Nach Seneca sind ja Gott, die Natur und das Fatum identisch. Nec natura sine Deo et nec Deus sine natura, sed idem est utrumque.

das Urteil der Herausgeber des C. R.,[1] daß wir von dem theologischen, religiösen und biblischen Charakter, den wir bei dem späteren Calvin bemerken, in diesem Kommentar nichts spüren und höchstens die Eleganz der Sprache bewundern müssen, ist von Doumergue[2] als unrichtig erwiesen worden. Nicht bloß führt Calvin hier Belege aus der Bibel und patristischen Literatur an, sondern er polemisiert im Namen der nostra religio[3] namentlich gegen die individualistische inhumane Ethik Senecas und der Stoiker überhaupt. In den sonstigen Schriften finden wir keine Stelle, wo Calvin mit den Ansichten Senecas einverstanden wäre.[4]

Naturam voca, fatum, fortunam, omnia eiusdem Dei nomina sunt varie utentis sua potentia Benef. IV, 8, 2. — Fatum nihil alienum sit quam series implexa omnium causarum, ex qua ceterae pendent Benef. IV, 7, 2. — Vis illum fatum vocare? Non errabis. Hic est, ex quo suspensa sunt omnia, causa causarum (Naturalium quaestionum II, 4, 1). Die Vorsehung führt Seneca auf die Verkettung der natürlichen Ursachen zurück. Verberat nos et lacerat fortuna (de prov. IV, 12); fata nos ducunt . . . causa pendet ex causa (ib. V, 7). Quid est boni viri? Praebere se fato, grande solatium est, cum universo rapi. Auch die Götter sind dem fatum unterworfen: Quidquid est, quod nos sic vivere sic mori iussit, eadem necessitate et deos alligat. Irrevocabilis humana pariter ac divina cursus vehit. Ille ipse omnium conditor et rector scripsit quidam fata, sed sequitur. Semper paret, semel iussit.

1) Op. 5, XXII.

2) Jean Calvin I, 216 ff.

3) Op. 5, 112.

4) Übrigens wird Seneca — die obengenannte Erstlingsschrift ausgenommen — von Calvin sonst nur an fünf Stellen erwähnt (an vier von diesen genannt), die aber nicht im mindesten die Vorsehungslehre Senecas berühren und keine Begeisterung Calvins für den letzteren an den Tag legen. 1. In der Auslegung des 2. Gebotes (Inst. I, 12, 2 = Op. 1, 385) weist Calvin darauf hin, daß der heilige Geist seine Donnerstimme so gewaltig gegen die figuras quae ad Deum figurandum eriguntur erschallen läßt, daß sogar „elende und blinde Bilderverehrer" unter den Heiden gegen die Götzenbilder sich erklären müssen, und führt als Beispiel die von Augustin (de civitate Dei 10) zitierten Worte Senecas an: Sacros, inquit, immortales inviolabilesque deos in materia vilissima atque immobili dedicant illisque hominum et ferarum habitus induunt. — Man sieht, daß hier kein besonderes Lob Seneca, einem der Blinden und Elenden, ausgesprochen werden soll; wenn hier überhaupt von einem Lob die Rede sein darf, so muß dieses dem heiligen Geist und nicht Seneca gelten. 2. Tadel und nicht Lob kann man in den Inst. II, 2. 3 angeführten Sätzen finden: Quin etiam eo licentiae quidam eorum proruperunt, ut iactarint deorum quidem esse munus, quod vivimus, nostrum vero quod bene sancteque vivimus. (Unter quidam wird Calvin Seneca und Alex. Aphrodisiensis gemeint haben; nach dem ersteren verdankt der Mensch nur sein Sein Gott; sein Sosein resp. sein gutes Sosein und die damit verbundene Seligkeit hat er selbst erworben [Epp. XX, XXI, LIII, CXXIV]; nach dem letzteren ist der Mensch nur τὰ ἀδιάφορα den Göttern schuldig; die Götter sind andererseits verpflichtet,

Bei der Erörterung des Vorsehungsglaubens führt er Belegstellen nur aus Augustin und Basilius Magnus an.

Der Reformator wendet sich mit aller Entschiedenheit gegen alle Vorwürfe, die seine Anschauung als fatalistisch brandmarken wollen (I, 16, 8. 9, Op. 34, 257; Op. 44, 203). Er verwirft den Ausdruck „fatum" gänzlich,[1] insofern darin die Lehre von einer blinden Notwendigkeit, die aus dem großen Ursachenverband im Sein und Geschehen abgeleitet wird, enthalten sein soll. Denn es sei eins von den Worten, deren profane Neuigkeiten uns Paulus fliehen heißt; es sei ein verhaßtes Wort, durch dessen Verwendung man die göttliche Wahrheit beeinträchtige, und, wie das ihm verwandte Wort

---

nachdem sie die Gesamtheit und die Menschheit darin geschaffen haben, für sie zu sorgen.) Diese Aussage führt Calvin an als die extremste Konsequenz der philosophischen These, daß die „Tugenden und Fehler in unserer Macht sind", da wir die ratio, welche die Leidenschaften frei beherrschen kann, besitzen. Daß Calvin mit dem Satze Senecas nicht einverstanden ist, geht sowohl aus dem Ausdruck „eo licentiae" als daraus hervor, daß er in dem nächsten Abschnitt die kirchlichen Schriftsteller rügt, sie hätten diesen philosophischen Anschauungen zu viel Konzessionen gemacht. 3. In Praelectiones in Ezech. proph. in der Erklärung des 4. Verses des 1. Kap. (Op. 40, 33) lesen wir: Refert Seneca de quodam morione, qui apud socrum eius fuerat: confectus senio perdiderat usum oculorum; clamabat, se nihil tale esse promeritum, ut coniectus esset in tenebras: putabat solem non amplius lucere in mundo, ipse autem erat caecus. Diese Erzählung führt Calvin nun an, um von derselben Anwendung auf die analoge Erscheinung auf dem religiösen Gebiet zu machen: „Idem et nobis contingit; caecutimus, quem ad modum dixi, et interea volumus reiicere caecitatis nostrae causam in ipsum Deum. Keineswegs ist hier aber die Tendenz Seneca irgendwie zu verherrlichen. Es sei nebenbei bemerkt, daß Calvin hier Seneca ungenau, wohl aus dem Gedächtnis zitiert hat. Denn in der Stelle Senecas, die offenbar Calvin vorschwebte (Epist. X, 20 — Senecae opp. ed. Haase S. 102), ist nicht von einem Narr (morio), sondern einer Blödsinnigen (fatua) und nicht von der Schwiegermutter (socrus), sondern der Frau Senecas die Rede. 4. Die Stelle in Op. 52, 66 (Erklärung des 22. Verses des 4. Kap. des Philipperbriefes) kommt für uns gar nicht in Betracht; denn da polemisiert Calvin nur gegen die falsche Exegese, daß unter den fratres, die mit Paulus die Philipper grüßen, sich auch Seneca befinde, denn dieser „neque ullo unquam se christianum esse probavit". 5. Op. 2, 517 erwähnt Calvin nur ein auch von Seneca zitiertes, von den Alten oft angeführtes Sprichwort: Deum sequere.

1) Wenn Maresius und lutherische Theologen, wie Hollaz, die von Thomas v. Aquino gebrauchte Bezeichnung der Vorsehung als eines fatum christianum billigen, so steht es allerdings nicht im Widerspruch mit Calvin. Calvin nimmt fatum im schlimmen Sinne als Gegensatz gegen die bewußte Providenz und leugnet ein blindes fatum. Die erwähnten Dogmatiker nehmen fatum im relativ guten Sinn als Gegensatz gegen den Zufall und behaupten in diesem Sinn ein fatum christianum (Maresius, Syst. theol. § 13, 6 f.). Doch ist dieser Gebrauch ein mißlicher, irreführender, und man muß Calvin recht geben, wenn er den Ausdruck gänzlich verwirft.

Zufall (fortuna), nur ein heidnischer Ausdruck. Die Lehre der Stoiker schiebe man ihm mit Unrecht unter, denn diese wollen nur aus dem kausalen Zusammenhang im Sein und Geschehen eine Notwendigkeit ableiten, suchen also die Ursächlichkeit in dem unvernünftigen nexus rerum und nicht in dem intelligenten Gott. Die Stoiker „weben ihr fatum zusammen aus den gordischen Ursachenverkettungen", in die sie auch ihren Gott verstricken; sie schmieden goldene Ketten, mit denen sie Gott fesseln, um ihn den geringen Ursachen zu unterwerfen (Op. 8, 359; vgl. Op. 1, 190, 251; Op. 6, 257; Op. 24, 623; Op. 32, 107; Op. 34, 257; Op. 40, 33, 414; Op. 45, 289). Schon dieses schroffe Urteil über die Stoiker, welches in dieser Allgemeinheit sogar übertreibt — denn bei Seneca und der späteren Stoa wird der Gottesgedanke im großen und ganzen vorwiegend als ein geistiger und sittlicher gefaßt und unter den Begriff der Vorsehung gerückt [1] — könnte einzig genügen. Damit wäre aber das Hauptproblem nicht erschöpft, sondern umgangen, denn man könnte noch von einer stoischen Stimmung in der Frömmigkeit Calvins reden, einem Grundzug seines Denkens, der sich seiner empfänglichen Seele als Frucht der eifrig betriebenen humanistischen Studien eingeprägt haben könnte. Das Problem wird erst dann gelöst, wenn der Nachweis gelingt, daß Calvin innerlich mit dem stoischen Grundprinzip nichts zu tun hat, ja zu ihm in ausgesprochenem Gegensatz steht. Dieser Gegensatz geht, um es kurz zu sagen, zurück bis in den tiefsten Zwiespalt zwischen dem antiken und dem christlichen Geiste. Der Calvinismus ist Theokratismus, d. h. hier

1) Zeller: Die Philosophie der Griechen, III. Aufl. III, 1, S. 702 ff. Gott ist der erhabene Vater (parens magnificus), die Menschen seine Abkömmlinge (vera progenies). Er hat den Sinn eines Vaters gegen die Menschen (patrium deus habet animum); wir werden wie Lieblinge von ihm geliebt (usque in delicias amamur) und dürfen ihn nicht anders als einen Vater verehren (De prov. 1, 5; 2, 6. De benef. IV, 5, 1; 19, 3; vgl. auch die von Zeller angeführten Beweisstellen: Benef. I, 5—7, 9; IV 3—9, 25. 28). Di, omnium rerum optimi auctores, qui beneficia ignoranti dare incipiunt, ingratis perseverant. More optimorum parentum, qui maledictis suorum infantium adrident, non cessant di beneficia congerere (Benef. VII, 31, 2. 4). Deo sat est qui colitur et amatur (Ep. 47, 18). Inter bonos viros ac deos amicitia est. — Amicitiam dico? Immo etiam necessitudo et similitudo, quoniam quidem bonus tempore tantum a deo differt, discipulus eius aemulatorque et vera progenies (1, 5). — Die Vorsehung wird als eine intelligente und sittliche, als weise Erzieherin gedacht (De prov. 4, 7): Hos itaque deus quos probat, quos amat, indurat, recognoscit, exercet. Alle Dinge dauern fort, nicht weil sie ewig sind, sondern weil die Sorge des Weltregenten sie vor dem Untergange bewahrt.

ist Gott allein der unbedingte Herrscher; der Stoizismus predigt die Selbstgenugsamkeit des durch die Tugend gereiften Weisen, mit einem Wort: den Tugendaristokratismus.[1]

Aristokratisch steht der stoische Weise dem Schicksal gegenüber. Er beugt sich nicht unter die eiserne Notwendigkeit, er wird nicht kleinmütig. Im Gegenteil, das Verhängnisvolle, Unangenehme, die Aporien des Lebens hält er für wünschenswert; denn erst in ihnen zeigt er seinen Mut und schärft seinen Willen. Sie sind für ihn Maßstab für die Kräftigkeit seines Selbstbewußtseins. Als kämpfender Heros erweckt er die Bewunderung der Götter; er ist Schauspiel für sie. „Was hat wahrlich Jupiter Schöneres, sagt Seneca, als daß er den Cato sieht, der, obwohl seine Partei gebrochen wurde, dennoch unter den Ruinen des Staates aufrecht steht." Es ist demnach mit einem Worte Cato das Ideal der stoischen Vollkommenheit. Calvin zitiert in seinem Psalmkommentar (Op. 31, 461 f.), den Vers von Horaz: Si fractus illabatur orbis, inpavidum ferient ruinae, und bemerkt: „Es scheint ein schöner Gedanke zu sein, aber da noch nie so ein Mann gefunden worden ist, den Horaz hier schildert, so redet er ein leeres Geschwätz. Die wahre Geistesgröße ruht nach mir in dem Schoß Gottes allein. Hier allein ist man nicht bloß furchtlos, sondern auch sicher, wenn die Trümmer die ganze Welt verschütten." Kann es eine größere Disharmonie zwischen Theorie und Praxis geben, als die stoische Verzweiflung am Leben, die sogar zu einem Selbstmord führt? Eine durchgreifende Charakteristik dieser stoischen Weisen gibt uns Calvin in seinem Psalmenkommentar (Op. 32, 679): „Wir kennen", sagt er, „einige Philosophen, welche von der göttlichen Vorsehung geredet haben, aber die Erfahrung hat gezeigt, daß sie ihr Bekenntnis mit der Tat nicht bekräftigt haben. Wir haben ein merkwürdiges Beispiel davon an Brutus. Man kann sich keinen tapfereren Mann denken als ihn. Seine Genossen haben ihm dasselbe Zeugnis ausgestellt. Er, der Stoiker, predigte herrlich die Tugend und Vorsehung; nachdem er aber von Antonius besiegt worden war, ruft er aus: Was ich von der Tugend geglaubt habe, ist lauter Täuschung, und das Trachten nach der richtigen Lebensweise ist nur Lug und Trug, weil der Zufall in den menschlichen Dingen herrscht. So ist der Mann mit heroischer Brust, der in seiner Person die wunderbare Standhaftigkeit darstellte, unter

1) Vgl. zum Folgenden namentlich Baur, Seneca und Paulus in der Zeitschrift für wiss. Theol. 1, S. 161 ff.

Verzicht auf die Tugend und, unter ihrem Namen Gott lästernd mit Schanden aus der Welt geschieden." So wird der Glaube an das fatum zum Glauben an die Ohnmacht. Merkwürdig, er entsteht mit dem Glauben des Stolzes an sich selbst und ist nur seine andere Seite. Das fatum wurzelt als blinde Notwendigkeit außer und über der Natur in den Affekten der Menschen und nirgend anders. Wir haben hier die Notwendigkeit der Furcht neben der krankhaften Überhebung; der großmütige Weise wird zu einem feigen Neinsager zum Leben, zu einer erbärmlichen Kreatur.

Und der Gegensatz geht weiter. Der Weise setzt sich über diese unangenehmen Lebenslagen hinweg, indem er sie so betrachtet, als ob sie nicht existierten. Er mahnt den Menschen, er solle sich die Trübsalblasen und alle Pöbeltraurigkeit verlernen. Der Weise ist apathisch; er braucht keine Geduld, er ist über die Geduld erhaben (supra patientiam), damit ist er geradezu größer als Gott, der nur außerhalb der Geduld ist (extra patientiam). Er trägt sein Kreuz nicht, sondern er schleppt es, weil er es eben tun muß. Der Vorzug des Weisen vor anderen besteht darin, daß er nicht so vielfach wie sie gekreuzigt ist; wenn er aber gekreuzigt ist, so fühlt er die Nägel nicht, die ihn durchbohrten. — Eine Härte (durities animi), für die Calvin nicht genug Worte der Verurteilung finden kann. Der Stoiker ist ein kalter eiserner Geist. Bei seiner Apathie ist er aber höchst ungeduldig; er nimmt die bevorstehende Zukunft in die Gegenwart voraus. Er ist ein Himmelsstürmer, der dem Himmelreich Gewalt antut. Er antizipiert den Seelenzustand der Befreiung von allem Übel. Daher lebt er im Leben, als lebte er nicht darin. Der Stoiker ist ein antiker Mönch; er bedarf des Lebens nicht, er ist über dessen Bedürfnisse erhaben. Nichts zu bedürfen ist göttlich; daher kommt möglichst wenig zu bedürfen der göttlichen Vollkommenheit am nächsten. Der Weise sieht den Frieden nicht in der zweckvollen Leitung Gottes; er will nicht in Gott ausruhen, er ruht immer in sich allein. Er lebt, als ob er nicht lebte. Schon Diogenes lobte die, welche im Begriffe zu heiraten, nicht heirateten, welche im Begriffe zur See zu gehen, nicht zur See gingen, indem er für das Beste im Leben die Freiheit erklärte. In allem diesem wird angenommen, daß die Freiheit oder die Selbstüberwindung, welche über dem Leben steht, eben durchaus immer sogleich zur Vollkommenheit und Glückseligkeit führe. Es wird angenommen, daß in dem Maße, daß man die Zufuhren zum äußeren Glücke ver-

stopft, sogleich die Quellen des inneren Glückes reichlicher zu fließen beginnen, ähnlich wie beim Untergang der Sonne die Sterne hervorgehen. Daher kann auch das Glück nicht durch Schmerzen getrübt werden. Denn wovon ich abstrahieren kann, das ist für mich nicht vorhanden. Für den Geist ist nur das vorhanden, wovon er will, daß es für ihn vorhanden sei. So ist denn der Weise in seiner Stumpfheit selig, selig schon in der Gegenwart. Das Gute selbst ist das Vollkommene; das Gute kann aber nicht geteilt werden. Wer darin ist, ist ganz darin. Wer nur zum Teil darin ist, ist gar nicht darin. Wer eine Meile und wer hundert Meilen von Kanoppus ist, sind beide nicht in Kanoppus, pflegte Zeno zu sagen. Wie könnte nun aber wohl ein so vollkommen in sich befriedigter Mann irgend etwas Irdisches für an sich selbst erstrebenswert, oder für ein wirkliches Gut halten, sei es nur Vermögen oder Ehre oder Gesundheit oder Schönheit oder Körperstärke oder adelige Geburt? Alle diese sogenannten Lebensgüter sind nichts anderes als bloße auf Täuschung beruhende Blendwerke. Überhaupt wird der Weise, als ein Verächter sinnlicher Freuden, ein jedes Hilfsmittel für willkommen heißen, was dafür abstumpft und die Lust daran verdirbt. Das einzige wirkliche Übel unseres Lebenszustandes besteht darin, daß wir in Illusionen leben, welche uns das als Güter vorspiegeln, was lauter gleichgültige Gegenstände sind. Sobald wir nur allein das für ein Gut erkennen, was wirklich ein solches ist, so verschwinden diese Versuchungen und Verlockungen von selbst und beunruhigen uns nicht mehr. Wir finden diese ganze Seelenstimmung des Stoikers genau geschildert in folgenden Worten des Boetius: Flieh das Vergnügen, treibe die Furcht aus, lasse die Hoffnung, tilge die Schmerzen. Blind und gefesselt schmachtet der Geist, wo diese regieren.

Die Weltverachtung und die Einkehr in sich hat schwere Folgen für die Gestaltung der Lebensanschauung. Wo man in dem geschichtlichen und persönlichen Leben keine Teleologie anerkennt, so erscheint diese Welt nur als eine im argen liegende, die gar keine Hoffnung auf Verbesserung erweckt. Ein düsterer Pessimismus, eine dumpfe Resignation breitet sich über der Welt der Stoiker aus: „Es war", so sagt Seneca, „die Klage unserer Voreltern, es ist unsere Klage, es wird die Klage der Nachwelt sein, daß die Sitten verkehrt seien, daß Verdorbenheit herrsche und daß die Menschheit sich verschlimmere und alles

Heilige in Verfall gerate. Allein dies ist und wird immer dasselbe sein, nur von Zeit zu Zeit wird es mehr dahin oder dorthin neigen, wie Meereswogen, die die eintretende Flut immer weiter hinaustreibt, die Ebbe mehr im Innern der Ufergrenzen hält. Das eine Mal werden mehr ehebrecherische Sünden begangen werden, als andere, und es wird die Züchtigkeit die Zügel zerreißen, das andere Mal wird . . . die Wut der Küche herrschen, das eine Mal übertriebene Putzsucht und Eitelkeit, wobei die Seele um so mehr verwahrlost wird. Das andere Mal wird Mißbrauch der Freiheit in Mutwillen und Keckheit ausarten." So können wir im Stoizismus keine absolute Teleologie wahrnehmen. Weil die Weltentwicklung kein festes Ziel hat, ist die ganze Welt nur Summe von Aggregaten, deren einzelnes sich für sich selbst und zu sich selbst bewegt; keine hinaufsteigende Reihe, sondern nur ein ewiges Anfangen auf derselben Stufe, und damit die Gefahr, in sich selbst zu versinken.

Der Vorsehungsglaube soll und, wenn er echt ist, muß die Furcht überwinden, so ruft Calvin den stoischen Fatalisten zu. Die Furcht wird überwunden, wenn man in Gott nicht eine dingliche Notwendigkeit, nicht eine in das Sein verflüchtigte Allkraft, sondern die mächtige Hand des allweisen Vaters erkennt, als solche anerkennt, ihm dafür Ehre gibt und seine eigene Tugend fahren läßt. Gott, dem unbedingten Herrscher, muß man unbedingt vertrauen, obwohl, ja weil uns das Geschehen in der Welt unverständlich ist. Das Vertrauen als bewußter Wille richtet sich auf das bewußte Objekt. Es ist keine blinde Resignation. Es äußert sich 1. als D e m u t, wenn wir die Ratschlüsse und Wege Gottes nicht verstehen, und 2. als G e d u l d, wenn wir unseren Lebensgang durch Leidenserfahrungen gehemmt sehen.

1. Als Demut: Zwar sind wir nach Calvin besser daran als die Stoiker, die das Weltgeschehen und das Leben des Einzelnen als Realitäten hinnehmen und sich über die Unebenheiten mit dem zweifelhaften Trost hinwegtäuschen, daß es so notwendig ist. Vor unseren Augen steht der große Weltzweck: durch unser bonum ac salus geht die Entwicklung der Vollentfaltung der gloria dei zu. Aber wir bewegen uns in Unvollkommenheiten bezüglich des Verständnisses der Einzelzwecke und ihrer Unterordnung unter den absoluten Zweck; wir können nicht begreifen, „wie es geschehen kann, daß Gott, wenn er die Welt anschaut, in so ungeordneten Verhältnissen nicht mit seiner Hilfe kommt" (Op. 31, 680). Es

sind Täuschungen und Trübungen unseres Gemüts, wenn wir die Dinge nicht in richtiger Weise abzumessen und abzuschätzen verstehen. Es überfällt uns „eine schwere und schädliche Versuchung, wo wir nicht bloß still mit Gott hadern, daß er die Dinge nicht in Ordnung bringt, sondern wo wir sogar die Zügel lockern, um keck sündigen zu können" (ib. 675); es stürmen Zweifel auf uns ein, wenn wir an die Theodizeefragen herantreten oder wenn es uns scheint, daß Gott mit den Welt- und Menschheitsgeschicken wie mit Bällen sein Spiel treibt (I, 17, 1). Sind uns die Wege zur Lösung der peinlichsten und wichtigsten Rätsel verborgen, so dürfen wir uns nicht rein apathisch mit der Wirklichkeit abfinden, sondern wir müssen die prudentia haben, bescheiden unser Urteil zurückzuhalten[1] und die geheimen Wege als in Gott verborgen zu denken. Denn es gibt im Gesetz und Evangelium Geheimnisse (occulta providentia, abscondita iudicia), die weit über unser Verständnis (sensus) hinausreichen; aber da Gott die Seinigen mit dem Geiste der Erkenntnis erleuchtet, damit sie die in seinen Worten uns gnädig geoffenbarten Geheimnisse fassen, so ist hier kein Abgrund (abyssus), sondern ein Weg, auf dem wir sicher wandeln, eine Leuchte unseres Fußes, ein Licht des Lebens und eine Schule sicherer und heller Wahrheit. Während dem Fleisch die göttlichen mysteria nur paradox sind (Praelect. in XII proph. pars I: Op. 42, 489; Op. 49, 49) und es sie daher nicht als wahr gelten läßt, so sei es für uns ein Gesetz der Demut, auszuruhen in seiner höchsten Herrschaft und sich nicht in den Abgrund zu stürzen (Op. 31, 680).

Die vollste Äußerung der Demut ist aber die Anbetung (adoratio) der Geheimnisse Gottes,[3] während es für den Stoiker jenseits der Grenze des Verstehens nur Furcht vor den Göttern gibt. Calvin will sich dabei lieber den Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit zuziehen, als mit kecker Vernunft in mysteria Dei zu dringen.

1) Ad tempus suspendere iudicia: Op. 31, 221; ut discamus iudicium suspendere, sic non statim exsequitur deus, quod hactenus docuit (ib. 385; vgl. ib. 371; 601; hac uti modestia, ut iudicium suspendere malimus, quam notam temeritatis incurrere (Op. 2, 154).

2) Quum sibi mundi regendi vindicet deus nobis incognitum, haec sit sobrietatis ac modestiae lex acquiescere summo eius iudicio, ut eius voluntas nobis sit unica iustitiae regula. Dei providentiam recte et utiliter nemo expendet, nisi qui sibi cum fictore suo mundique opifice negotium esse reputans, ad metum et reverentiam, qua decet humilitate, se submiserit (I, 17, 2); vgl. Op. 43, 535; 44, 513.

3) Adorari et mirari sublimes vias Dei: Op. 31, 718.

Wenn er zwischen der gelehrten Ignoranz und der nichtwissenden Gelehrtheit wählen soll, so zieht er die erstere vor: Eorum, quae scire nec datur nec fas est, docta est ignorantia, scientiae appetentia insaniae species (Op. 2, 705). Dies alles widerlegt hinreichend die These Brunetières, der[1] in der Religion Calvins eine vernunftmäßige, wohldurchdachte, rationelle Frömmigkeit sieht, die im wesentlichen fast ausschließlich in der Anhängerschaft der Vernunft an fast bewiesene Wahrheiten bestehe.[2] Ist nur „die logische Unbestreitbarkeit" das leitende Motiv seines Denkens, warum schreckt er, „der Kartesianer vor Kartesius", zurück, wenn ihn die „rationelle Augenscheinlichkeit" dazu drängen sollte, das tiefste religiöse Bewußtsein zu verletzen, vor der Konsequenz des Gedankens (vgl.: „Deus causa peccati")?

2. Calvin unterscheidet selbst seine Auffassung der Geduld von der stoischen. Die wahre Geduld ist immer Wille, kein leidentlicher Verzicht; sie ist Gehorsam, als tolerantia Ausdauer und Ausharren, und nicht stupor und durities. Den Zustand des Stoikers (extra patientiam, supra patientiam) kennt Calvin nicht. Auch die Auffassung des Stoikers von magnaminitas billigt er nicht. Er gebraucht zwar oft diesen Ausdruck (animi magnitudo Op. 31, 265, 462. aequus et modestus animus ib. 104; suspensus animus ib 67), aequo et modesto animo crucem sibi impositam ferre; aequo animo ferre (283). Diese magnaminitas ist aber ganz verschieden von der stoischen (Op. 5, 52); sie ist eine virtus, mit der wir alles Schicksal getrost tragen lernen, und zwar so, daß wir uns weder im Glück überheben noch im Unglück verzagen und den Mut verlieren; daher sind die ungesunden Auswüchse der Großmütigkeit die inflatio animi und elatio ad excessum, abjectio

1) Chr. Welt 1902, S. 299.

2) „Diese Religion, die sich beweist, eine vernunftgemäße Religion, eine intellektuelle Religion ist keine Religion, sie ist nur Philosophie, denn es fehlt ihr das Geheimnis, das Unerkennbare, das Gefühl alles dessen, was uns entgeht, das Gefühl unserer Unzulänglichkeit, mit einem Wort: die Liebe. Wo wir aufhören zu verstehen, haben wir ein Recht nicht mehr zu glauben, Calvin hätte fast gesagt, die Pflicht dazu! Für ihn als Kartesianer vor Kartesius bedeutet die rationelle Augenscheinlichkeit, die logische Unbestreitbarkeit das untrügliche Zeichen oder den Beweis für die Wahrheit. Er würde nicht glauben, wenn sich sein Glaube nicht formell auf einen Syllogismus stützen könnte! Inmitten von alledem vergißt er nur eins: wenn die Vernunft oder die Urteilskraft hinreichend wären, um uns über das Problem unseres Daseins aufzuklären ‚so würde ja das Bedürfnis nach einer Religion nicht vorhanden sein."

et pusillanimitas ad effectum. In diesen extrema magnaminitatis besteht aber nach Calvin das Wesen der stoischen magnaminitas Er verurteilt daher (ib.) Cicero Tuscul. IV,[1] der den hochherzigen Mann also beschreibt: constantem volumus quendam sedatum, gravem, humana omnia prementem, illum esse, quem magnanimum et fortem virum dicimus. Diese Hochherzigkeit, meint Calvin, ziemt sich einem Menschen vom niedrigsten und verwerflichsten Charakter, einem Manne postremae ignobilitatis. Die stoische Geduld ist nur ein steinernes Phantom, weil sie alle Menschlichkeit beiseite läßt (exuta humanitate); dagegen will Calvin aber nicht der mollities, der Weichlichkeit, das Wort reden. Er verurteilt jeden Weltschmerz, jede Leidensscheu, die nicht tragen und kämpfen, nicht überwinden will, jede Trägheit, die nur ein Verlangen ist nach Befreiung von zeitlichen Leiden, die nur Kreuzesflucht ist und nicht Himmelssehnsucht. Die wahre Geduld bewegt sich in der Mitte zwischen der durities und mollities. Sie handelt, indem sie leidet.

Die wahre Geduld[2] ist Gehorsam. Die Stoiker wollen zwar auch gehorsame Geduld in den Trübsalen, aber, weil es so notwendig ist (quia ita necesse est). Hiermit sagt der Stoiker weiter nichts, als daß man Gott weichen müsse, weil man sich vergebens bemüht hat, ihm zu widerstreben. „Wenn wir Gott allein darum gehorsam sind, weil wir es tun müssen, so werden wir aufhören zu gehorchen, wenn wir entrinnen können." Die Motivation der christlichen Geduld ist eine andere: Wenn uns Armut plagt oder Exil oder Gefängnis oder Schmach oder Krankheit, so ist zu bedenken, daß dies alles nur auf Wink der göttlichen Providenz und nach der allein richtigen Ordnung (iustissimo ordine) geschieht. Darnach ist der „frigida cantio" der Stoiker: „Es ist zu weichen, weil es notwendig ist", die lebendige und kraftvolle Maxime gegenüberzustellen: Es ist zu gehorchen, weil es ein „nefas" wäre, zu widerstreben (Op. 2,522). So gestaltet sich die Geduld zum absoluten Gehorsam, der aber willig und freudig geschieht. (Quod si salutares nobis tribulationes esse constat, cur non grato placidoque animo eas susciperemus? Quare eas patienter ferendo non succumbimus n e c e s s i t a t i, sed bono nostro acquiescimus. Istae

1) Die Stelle findet sich in der angeführten Schrift Ciceros Kap. 28, Abschn. 26.

2) Op. 31, 100. 161. 217. 220. 232. 251. 265. 283. 342. 357. 369 (= silere) 384; 395 (fons patientiae = gratiae Dei confidere) 405, 424; 477 ff. 481 ff. 570. 585. 588. 590. 597. 637 f.; Op. 32, 298. 314; Op. 50, 59. 64.

inquam cogitationes faciunt, ut quantum animi nostri contrahuntur in cruce, naturali acerbitatis sensu, tantum spirituali laetitia diffundantur, ib. 523). Dieser Zustand ist der Höhepunkt der wahren Geduld, welche darin ihre Nährkraft hat, daß der Mensch in Gott den gerechten, um sein Heil bekümmerten, die promissiones ihm vorhaltenden Gott erkennt und anerkennt. Diesen Höhepunkt der Geduld hat Calvin im Auge, wenn er schreibt: Sanctis enim tolerantiae laudem defert scriptura, dum ita malorum duritia afflictantur, ut non frangantur nec concidant, ita amaritudine punguntur, ut simul perfantur spirituali gaudio. Die Geduld fließt aber nur aus der Erfahrung der Trübsal (sensus aerumnarum), aus der Traurigkeit (amaritudo):[1] Quod . . . dicit (Paulus) sanctos in tribulationibus gloriari non ita est intelligendum, ac si res adversas non extimescerent et refugerent, vel nulla earum acerbitate premerentur, ubi incidunt, nam nec patientia inde nasceretur, nisi esset amaritudinis sensus. Das heißt: der Christ muß Augenblicke erleben, wo er von Gott sich so verlassen und durch Trübsale so gedemütigt fühlt, daß er kaum aufatmen kann (Op. 49, 90). Es ist daher nicht richtig, wenn Herrmann[2] anzunehmen scheint, daß es nach Calvin nicht Momente geben kann, in welchen er nur Schmerz fühlt und die geistige Freude fahren läßt. Das gaudium spirituale erlebt der Mensch, nachdem ihm dieses von Gott eingepflanzt worden ist (Op. 49, 91). Die Geduld als solche schließt also nicht das Erleben des Überwindens in sich, sondern: in eo se exserit patientia, si acriter exstimulatus timore tamen dei refraenatur, ne in aliquam intemperiem erumpat (Op. 2, 520). Daß die Geduld ein freiwilliger Gehorsam ist, ist also kein analytisches, sondern synthetisches Urteil. Röm. 5, 3 hat nicht einen einheitlichen Zustand im Auge, sondern Paulus gebraucht hier nach Calvin eine „elegante Gradation", die damit abschließt, daß alle die Trübsale, die wir erleiden, uns zum Heile ausschlagen (ib. 90). Noch systematischer ist diese Steigerung in der Institutio selber durchgeführt. Sie hebt mit der Erde an und endet im Himmel: das Kreuz leitet zur Hoffnung an (ib. 517).

2.

Das führt uns zu dem von M. Schultze als zentraler Gedanke der calvinistischen Theologie und Frömmigkeit bezeich-

1) Ib. 521.
2) P. R.[3] Bd. VI S. 410.

neten Idee der meditatio futurae vitae. Im Zusammenhange der Providenzlehre erscheint dieser Gedanke nicht als eine zentrale, sondern nur als eine zur Vorsehung hinzutretende Hilfsidee. Der Jenseitsgedanke wird immer nur da angewendet, wo dem zweifelnden Gemüt die Aussicht auf Klarheit, dem entbehrenden Herzen die Hoffnung auf Kompensation für das Leiden und Weh dieser Welt eröffnet werden sollen, kurz, wo die Theodizeefragen nicht restlos gelöst werden können. Die Erkenntnis der Vorsehung Gottes muß uns nicht blos zur Verehrung Gottes ermuntern, sondern auch zur Hoffnung eines künftigen Lebens erheben, denn, wenn wir sehen, daß die Erweise der Güte und des Ernstes, welche der Herr uns gibt, nur Beginn und Anfang sind, so dürfen wir nicht zweifeln, daß er dadurch auf größere hindeutet, deren Offenbarung und Vollendung er einem andern Leben vorbehielt. Wiederum, wenn wir sehen, wie die Frommen von den Gottlosen gedrückt, gekränkt, mit Schimpf und Schmach verlästert werden, während Frevler im blühendsten Wohlstande Ruhe und Ehre genießen . . . müssen wir dann nicht schließen, daß ein anderes Leben bevorsteht, in welchem dem Laster seine Strafe und der Gerechtigkeit ihr Lohn bewahrt wird? (I, 5. 10). Wohin die Gläubigen auch ihre Augen richten mögen, soweit diese Welt offen vor ihnen liegt, so bietet sich ihnen nichts weiter als das Bild dumpfer Verzweiflung dar. Damit sie nun in diesen so großen Bedrängnissen und Ängsten nicht abfallen, so steht ihnen der Herr hilfreich zur Seite mit der Ermahnung, sie sollten das Haupt höher tragen und ihre Blicke weiter gerichtet sein lassen; die Glückseligkeit, die sie in dieser Welt nicht sehen, würden sie bei ihm finden. Diese Glückseligkeit nennt er Lohn, Vergeltung und Wiedererstattung . . . um damit anzudeuten, es werde eine compensatio geben für ihre Leiden (Op. 1, 55). Wenn die Gläubigen von Theodizeezweifeln geplagt werden, sollen sie wissen, daß die salus der Gottlosen hienieden nur flüchtig ist (Op. 31, 366; vgl. auch ib. 379; Op. 2, 527. 528).

Diese Gedankengänge werden aber vielfach durchbrochen. Das gegenwärtige Leben wird, weil in ihm der Heilsbesitz erreicht werden kann, lebenswert, und die volle Ruhe in den Widerwärtigkeiten des Seins schon hier erreichbar. Denn die salus Gottes ist unbeweglich und will in allen Nichtigkeiten der gegenwärtigen Welt ergriffen und festgehalten werden. Daher ist das menschliche Leben nicht eine Summe von Surrogaten, nicht ein Oszillieren

zwischen Hoffnung und Zweifeln, zwischen pessimistischem Wirklichkeitssinn und überspannten Zukunftserwartungen, sondern es ergibt sich, weil der scheinbar ferne Gott uns immer gegenwärtig ist, die Kontinuität und Totalität seines Schutzes. Der Perseveranzgedanke ist von dem continuus gratiae progressus untrennbar.[1]

So wird dann der volle Nachdruck auf die Gegenwart gelegt, das Bejahen der Gegenwart ist absolut: summa est, si cupimus Dei manu protegi, dandam imprimis esse operam, ut inter nos habitet: quia ex sola eius praesentia pendet spes salutis. Ipse autem non aliam ob causam inter nos habitat, nisi ut nos praestet incolumes (Op. 31, 463). Nunc vero ipsum (Deum) quasi in excubiis sedentem inducit, ut fidelibus prospiciat, non est cur quisque amplius trepidet ac secum disceptet de praesenti Dei auxilio certus, modo sub eius providentia quietus maneat (ib. 332). Hoc uno tutos et salvos esse fideles, si dominus eos respicit . . . (ib. 310. 311) haec optima patientiae fultura, dum persuasi sumus nos a deo respici (ib. 342). Docemur non posse vitam nostram recte institui nisi semper nobis in mentem veniat Dei praesentia, ut sciamus nos esse sub eius oculis et nihil esse ei absconditum . . . Propheta hic demonstrat finem providentiae Dei, cur deus habeat apertos oculos, nempe ut tandem ad tribunal suum vocet hominum dicta et facta (Op. 49, 16).

In diesem Zusammenhang werden die eschatologischen Begriffe unmerklich umgebildet: sperare in salutem Dei tantundem valet ac recumbere in paternam eius providentiam, ut sufficientia nostra penes eum tota resideat (Op. 31, 729). Die salus ist im Zusammenhange der Vorsehungslehre nicht eschatologisch, sondern identisch mit auxilium, welches in der Gegenwart eintritt (31, 645. 646) und als solche von der salus ac remissio peccatorum unterschieden (Op. 52, 19). Die Stellen, die sonst eschatologisch gedeutet werden, werden auf die Gegenwart bezogen (so Psalm 17, 15; Ps. 31, 19; Ps. 37, 33; Ps. 73, 29). Die typische Formel meditatio futurae vitae wechselt hier mit der Wendung: meditatio providentiae (Op. 2, 158; 31, 673) und meditatio promissionum Dei (Op. 31, 429 f.).

1) Certe misera esset conditio, in singula momenta trepidare, acsi de continuo gratiae progressu nihil nobis exstaret (op. 31, 155) . . . Securus ergo est ab omni discrimine et sibi certam salutem promittit, quia deum fidei oculis quasi praesentem intuetur. Atque ita nos a Deo pendere convenit, ut certo statuamus, etiam quum longissime abesse videtur, eum nobis propinquum esse (ibidem).

Der Vorsehungsgedanke wendet den Blick von der Betrachtung der Vergangenheit und Zukunft ab und wird so zum Gegenwartsgedanken. In ihm liegt die Zuversicht sowohl der Vergangenheit als auch der Zukunft gegenüber. Wenn uns unsere memoria plagt, daß das Geschehene nur Folge eines unabänderlichen Fatums ist, so ruht die Seele aus in dem Trost, daß darin Gottes guter Wille im Spiele war. Die Furcht vor der Zukunft mit ihren Sorgen und Gefahren wird durch das unbedingte Vertrauen auf die promissiones Dei überwunden. Tam in praeteritum quam in futurum consideranda est Dei providentia (Op. 8, 351).

Das Gottesvertrauen hat notwendig den inneren Frieden (tranquillitas interior: Op. 31, 155. 371; quietudo ib. 265; tacita quiete in promissionum eius auxilium recumbere ib. 255; quies ib. 374) zur Folge, eine innere Sammlung, der der Wechsel und die Unruhe der Zeit gegenübersteht; der Mensch soll den Schmerz und die afflictiones stille tragen (Op. 2, 160; Op. 31, 477. 590). Zum Frieden gesellt sich die Heiterkeit (hilaritas), die bei allem Lebensernst zu der unvergleichlichen Frucht des Vorsehungsglaubens gehört: incomparabilis fidei fructus, quod non modo tranquilli, sed etiam laeti et hilares sub eius praesidio degimus (Op. 31, 155). Daher das schöne Oxymoron: patienter flere in Dei risu (ib. 372).

Die innere Stille ist aber kein mystisches Quiescieren, sondern ein Korrelat des Gehorsams (pacatus sub quieta oboedientia; ib. 252). Sie kommt inmitten der Kämpfe des Lebens und anstrengender Arbeit zur wahren Geltung: Primum ergo est, ut nos placide in Dei fidem et tutelam tradamus, ac bonitatis[1] eius gustus sensus omnes nostros retineat. Deinde ut firma constantia et infatigabili virtute instructi subinde ad nova proelia stemus accincti (ib. 313). Die männliche Tapferkeit (virilis fortitudo) besteht im festen Sichverlassen auf Gott (firma fide in Deum recumbere: Op. 49, 571). Hiernach ist der Grundzug der calvinischen Frömmigkeit die eigenartige Synthese des Gefühls, in Gott ausgeruht zu haben, mit dem gestählten, zur Überwindung der Welt immer bereiten Willen.[2]

1) Die Herausgeber der C. R. drucken fälschlich: bonitas.

2) Daraus ergibt sich auch in diesem Zusammenhang, daß Brunetières These, daß Calvin die Religion intellektualisiert habe, unzutreffend ist. Gegen den letzteren vgl.: Doumergue, L'art et le sentiment dans l'oeuvre de Calvin, der die Gefühlsseite bei Calvin betont und in seiner Biographie III, 553—563 einen besonderen Abschnitt über das Herz in der Theologie Calvins (Le coeur dans la théologie de Calvin) schreibt.

Calvin will die Welt beherrschen, überwinden, sie aber nicht asketisch fliehen. Er spricht allerdings öfter von Elend und Verachtung der Welt.[1] Aber er verurteilt nicht die Welt an sich, sondern nur, sofern sie mit der Sünde und „tierischen Leidenschaften" erfüllt ist: Odio certe non habenda nunquam est, nisi quatenus nos peccato tenet obnoxios: quamquam ne illud quidem odium proprie in ipsam convertendum est (Op. 2, 526). Die Welt ist nicht an sich elend, sondern wir werden in ihr durch unsere eigene Schuld elend: Colligimus non nisi nostra culpa in mundo esse miseros (Op. 31, 494).[2]

Das Leben ist zwar der Güter höchstes nicht,[3] aber es muß

1) Es kann hier nicht des näheren untersucht werden, woher der eschatologische Zug in der Theologie Calvins stamme. Es soll in einer späteren Arbeit geschehen. Es ist nicht zu leugnen, daß er vorwiegend auf den Einfluß der Schrift zurückzuführen ist, nicht so sehr auf den Einfluß Erasmus', der mir mehr formaler Natur zu sein scheint. Nicht unerwähnt möchte ich hier lassen den bisher nicht beachteten Umstand, daß m. E. die äußere Veranlassung namentlich im Gegensatz gegen die Diesseitigkeitsreligion Servets und der Libertiner gesucht werden muß (vgl. Op. 8, 490; 7, 222 ff.).

2) Diese Stelle scheint mir für diese Frage sehr charakteristisch zu sein, wie der ganze Zusammenhang (die Erklärung v. Ps. 49, 21). Es seien hier noch folgende Sätze besonders akzentuiert: Quoniam prius videri poterat nimis contemptim loquutus esse de praesenti vita, quae si per se aestimetur, singulare est Dei beneficium, speciem correctionis adhibet . . . Invehitur . . . in perversum abusum, ubi sine ullo pietatis gustu absorbent profani homines quidquid bonorum in eos Deus confert . . . Si bona nostra agnosceremus quibus nos prosequitur Deus, illisque rite uteremur, iam hic emicarent quaedam futurae beatitudinis scintillae.

3) Aus dieser Anschauung ergibt sich auch die anscheinend stoisch klingende Lebensregel: hoc mundo ita utendum esse, quasi non utamur: eodem animo emendas esse possessiones quo venduntur; qui uxores ducunt ac si non ducerent. Die Stoiker zogen daraus den Schluß, daß das, wovon ich abstrahieren kann, für mich nicht existiert. Diesen Schluß will Schultze (a. a. O. S. 32) auch aus Calvin herauslesen: „Wenn einen der Gebrauch usw. nicht anders affizieren oder berühren soll als der Nichtgebrauch usw., dann soll einen eben keines von beiden wirklich berühren, und das eben darum nicht, weil damit schon ein Band zwischen uns und den Dingen gegeben wäre, welches das Hängen an dem zukünftigen Leben beeinträchtigen müßte." So weit geht aber Calvin nicht. Er will nur der ungezügelten lascivia vorbeugen. Alles, was zum Gebrauch des gegenwärtigen Lebens dient, ist ein heiliges Geschenk Gottes; und wir verunreinigen es, indem wir es mißbrauchen (Op. 49, 420: De sancto coniugii non concionatur, ut eorum lasciviam reprimat, qui dum uxores duxerunt, nihil nisi carnis delicias cogitant. Gegen den spiritualisierend mönchischen Vorwurf: si coniugio semper adhaerent vitiosae sollicitudines et damnatae, qui fieri potest, ut coniugati pura conscientia Deum invocent eique serviant? antwortet er nüchtern: Respondeo tres esse species sollicitudinum: aliae enim per se malae sunt et impiae, quia ex diffidentia nascuntur . . . Aliae

doch unter die nicht zu verachtenden Segnungen Gottes gerechnet werden, und als solches ist es Motiv zur Dankbarkeit gegen Gott (Inst. III, 9, 3). Die Pflicht, sich von der Sünde in der Welt zu trennen, die abnegatio sui und die mortificatio zu üben, schließt die andere nicht aus, in unerschrockener Arbeit auf Grundlage dieser Welt das Reich Christi für die Ehre Gottes auszugestalten. Das negativ asketische Moment der abnegatio ist nur Kehrseite eines positiv wertvollen Lebens und Schaffens: aus der Schwachheit wächst die Kraft (Op. 50, 141), die Geduld wird zur Ausdauer (constantia): Op. 52, 82. Somit steht neben, ja über der mortificatio die positive Betätigung des Gehorsams im gottgeordneten Beruf (Inst. III, 10, 6; IV, 13, 12), in der Ehe, Familie, im wissenschaftlichen und künstlerischen Streben,[1] — ein Streben nach dem Fortschritt (proficiscendi studium), welches die höchste Lebensvollkommenheit darstellt.[2] Das ganze Leben ist ein zusammenhängender Fortschritt in der Wiederherstellung des Ebenbildes Christi (Op. 50, 47). Die Krone des Ganzen ist die Liebe als omnium operum regula et omnium actionum, ad quam quidquid non exigitur, vitiosum est, qualemcunque alioqui splendorem habeat (Op. 49, 571; Op. 52, 123).

Dabei sollen wir allerdings der himmlischen Heimat nicht vergessen (Op. 49, 256). Wir wandern in ihr, aber nicht so, als ob wir uns um sie nicht zu kümmern brauchten, sondern so, daß wir uns in jedem Moment dieses Lebens vor die Augen des all-

---

necessariae sunt, neque Deo displicent: ut patrem familias pro uxore et liberis sollicitum esse decet: neque Deus vult nos esse stipites, quin quisque sui curam habeat. Tertiae mixtae sunt ex illis duabus: dum scilicet curamus, quae officii nostri est curare, sed propter innatam nobis intemperantiam nimium ardemus. Tales igitur per se nequaquam sunt malae, sed propter ἀταξίαν hoc est immoderatum excessum pravae fiunt. Et apostolus non tantum vitia hic notari voluit, quibus reatum contrahimus coram Deo: sed in universum optat ut avocamentis omnibus soluti toti Deo vacemus (ib. 422). Kurz: Summa est christiani hominis animum rebus terrenis non debere occupari nec in illis conquiescere (ib. 420). Caeterum hic non praecipit apostolus christianis possessiones abiicere, sed tantum hoc requirit, ne animi eorum possessionibus infixi sint (ib. 420. 421).

1) Vgl. Lobstein, Die Ethik Calvins 110 ff.

2) Nos vero cum Paulo agnoscamus donum esse gratiae dei, non tantum quod coepimus bene currere, sed quod progredimur: non tantum quod renati sumus, sed quod in dies magis augemur (Op. 51, 186); die Vollkommenheit und Seligkeit besteht in dem Tragen des Bildes Gottes (Op. 52, 121).

wissenden Gottes stellen müssen.[1] Hier findet auch das große Geheimnis seine Erklärung, daß die calvinistischen Deterministen trotz der Abhängigkeit von den göttlichen Ratschlüssen eine an den Heroismus grenzende Lebensenergie entwickelt haben. Man meint, diese sei nur eine von außen in das System eingekeilte Anomalie. Im Gegenteil. Eben in dieser Gebundenheit an die Ratschlüsse Gottes, der alles sieht, so daß niemand seiner Hand entrinnen kann, der selbst die reinste Energie und Aktuosität ist, und nicht dulden kann, daß seine Erwählten müßig die Hand in den Schoß legen, birgt sich die Quelle des drastischen Wirkens. Auch die Moral Calvins ist keineswegs die Pygmalion-Umarmung eines Steinbildes, kein unvermittelt neben den göttlichen Ratschlüssen laufendes, sondern unter dem erwähnten Gesichtspunkte innerlich begründetes Lebensgebiet.

Die Gewißheit der Nähe und Gegenwart der göttlichen Providenz holt sich der Mensch von Gott im Gebet. Non abs re est profecto, quod coelestis pater unicum in sui nominis invocatione salutis praesidium esse testatur, qua scilicet praesentiam et providentiam eius, per quam rebus nostris curandis advigilet, et virtutis, per quam nos sustineat inbecilles et probe deficientes, et bonitatis, per quam misere peccatis oneratos in gratiam recipiat, advocamus: qua denique totum ipsum, ut se nobis praesentem exhibeat accersimus (Op. 2, 626). Providentiam animis nostris pro imbecillitatis nostrae modo usus ipse et experimentum confirmet, dum intelligimus ipsum non modo polliceri, se numquam nobis defuturum ... sed manum semper habere extentam ad suos iuvandos, nec lactare eos verbis, sed praesenti ope tueri (ib. 627). Dadurch wird der Friede und die Ruhe begründet und bekräftigt (ib. 626). Denn, obwohl die Gläubigen überzeugt sind, daß Gott mit ihnen versöhnt ist, so werden sie doch das Angstgefühl nicht los; sie seufzen unter der gravitas praesentium malorum. Diese sind aber ein von Gott gewolltes Mittel zum Suchen nach ihm. Tritt zur Sehnsucht auch die Gewißheit der Hilfe Gottes hinzu, dann können die Gläubigen ruhig, velut ex specula,

---

1) Docemur ... non posse vitam nostram recte institui, nisi semper nobis in mentem veniat dei praesentia, ut sciamus nos esse sub eius oculis, et nihil esse ei absconditum ... Propheta (Jeremias) ergo hic demonstrat finem providentiae Dei, cur Deus habeat apertos oculos, nempe ut tandem ad tribunal suum vocet omnia hominum dicta et facta, immo etiam cogitationes (Op. 39 16; zu Jeremia 32, 16).

auf Gottes Verheißungen warten; nur dieses demütige und zugleich zuversichtliche Gebet hat die Zusage der Erhörung.[1]

So ist denn der Vorsehungsglaube eine ununterbrochene Anbetung Gottes und eine unendliche Zuversicht: Si animis in hanc oboedientiam compositis, providentiae divinae legibus nos regi patimur, facile discemus in oratione perseverare ac suspensis desideriis patienter expectare dominum: certi, etiamsi minime appareret, nobis tamen semper adesse (Op. 2, 677). Ut deficiant omnia, Deus tamen nunquam nos destituet, qui exspectationem ac patientiam suorum frustrari non potest. Erit enim ipse pro omnibus (ib. 678).

Ein männlicher Friede, welchen die göttliche Vorsehung ins Herz gießt und mitten in Kampf und Not erhält, die Demut, welche sich in aller Verworrenheit der irdischen Dinge von den göttlichen Ratschlüssen geduldig und zu Ehren des unbedingten Herrschers leiten läßt, das Gebet, welches den erhabenen, ewigen Gott als den gegenwärtigen mit heiligen Banden umschlingt — und alles das ein Vorgeschmack des ewigen Lebens, welches der Mensch hinieden bereits wesentlich, ob auch verborgen und im Keime in sich trägt und auf dessen herrliche Offenbarung im Jenseits er sehnend hofft — das ist der Grundzug der Frömmigkeit Calvins nach seiner Vorsehungslehre.

Finden sich, wie wir sehen konnten, alle diese Momente im Psalmenkommentar, in den Calvin nach seiner Aussage seine intimsten Erfahrungen und Gefühle niedergelegt hat, so läßt sich diese Charakteristik wohl auf die ganze Frömmigkeit Calvins ausdehnen. Man müßte z. B. die meisten seiner Briefe wörtlich ausschreiben, um zu zeigen, wie die Vorsehungsgedanken den Reformator bewegten und gelegentlich zum Ausdruck gebracht worden sind. Schon die beiden Tatsachen, nämlich das Bewußtsein Calvins,

1) Dies beweist, daß nach Calvin als Motiv zum Gebet nicht die Freude, die keine Wünsche kennt, bezeichnet werden kann, wie Ritschl (Rechtfertigung u. Vers.[1] III, 571) meint. Für Calvin ist der Glaube nicht bloß Ergebung, sondern zugleich Spannung auf Gottes Verheißungen hin; daher ist für ihn die Bitte als ein wesentliches Glied des Gebetes unentbehrlich. Mit der Bitte verbindet er aber auch den Dank. Auch dieser ist absolut. Die Ehre Gottes erfordert ihn. Beide Formen des Gebetes sind aber innerlich verbunden: der Dank ruft immer die Bitte hervor, die um so kräftiger sich gestaltet, je intensiver die Anerkennung der Wohltaten Gottes ist (sancti patres, quo dei beneficia apud se et alios confidentius iactarunt, eo acrius ad precandum fuerunt incitati Op. 2, 626); bitten wir Gott, so bekennen wir damit unsere Abhängigkeit von ihm und erweisen ihm somit die Ehre (Op. 2, 654 f.; Op. 31, 503)

ein Werkzeug Gottes zu sein,[1] und die Zuversicht, daß er vor Gott und den Engeln, die uns sehen, steht, sind ja die Grundpfeiler seiner Vorsehungslehre.

Es ist jedenfalls keine unrichtige Beobachtung, die Brunetière, der sonst wenig Verständnis für Calvins Werk zeigt, gemacht hat:[2] Einer, der Calvin gelesen und wieder gelesen hat, ist der Verfasser der Histoire des Variations, Bossuet. Um uns davon zu überzeugen, brauchen wir nur ihn selbst zu lesen, und wenn ich ihn, ich glaube mit einiger Berechtigung, den „Theologen der Vorsehung" genannt habe, wer hat in französischer Sprache vor Bossuet besser von der Vorsehung gesprochen als Calvin? Weder in den Predigten noch in den Grabreden noch auch in seinem Discours sur l'Histoire universelle hat Bossuet Machtvolleres oder in anderer Weise von der Vorsehung gesprochen als Calvin."

Eine frische Lebenskraft weht uns aus dieser Gedankenwelt Calvins entgegen. Mit Schärfe werden alle Versuche, sich eine andere Lebensphilosophie zu konstruieren, abgewiesen. Wendet sich der Mensch an die Kreatur, so krönt er zwar deren aufsteigende Reihe, aber das Gefühl der Schwäche, welches er nicht loswerden kann, drückt ihn herab, und sein Elend übertrifft das ihrige. Man erforscht und analysiert zu sehr das Elend und den Schmerz in allen ihren Verquickungen nur ätiologisch empirisch. Wendet sich der Mensch an das Gesetz in dem Geschehen, so vernichtet die Verkettung der Ursachen und Wirkungen seine menschliche Würde, denn er fühlt, daß er frei ist; wendet er sich aber an die Freiheit, so würde diese ihn befreien können, falls er nicht selbst in jene Ursachenkette verflochten wäre. Wendet er sich an seine ratio, so hebt ihn diese hoch über das Universum, von dem er Besitz nimmt, aber dieses schlägt ihn nieder, da das Denken seine tiefsten Geheimnisse nicht zu erreichen vermag. Alles verweigert dem Menschen die Antwort auf seine Fragen

---

1) In einem Brief an du Tillet schreibt er: Ich weiß, daß ich von ihm, dem Herrn, berufen bin; ich weiß, daß es nicht mein Eigenwille ist, dem ich folge, und mein eigenes Werk, das ich treibe.

2) A. a. O. S. 319.

nach dem Inhalt und Zweck des Vorsehungswaltens, alles wankt und schwankt vor ihm. Wohin er sich wendet, er findet nirgends die ihm gebührende Stelle. So viel Widersprüche erdrücken ihn; er fühlt sich bald als ohnmächtiges Nichts, bald als mächtiges Wesen, bald als höchstes Ziel des ganzen Geschehens, bald als erbärmliches verstecktes Atom. So bleibt er das sich selbst unverständliche Geschöpf. Er hat eben seine Norm in Verhältnissen gesucht, die seinem wahren Wesen fremd sind; er hat vergessen, daß er ein instrumentum Dei ist, das Geschöpf des allmächtigen Gottes, der allein die Lösung ist und gibt.

Calvin hat auch uns Modernen viel zu sagen. Gegenüber dem antiken und modernen Kausalitätsschein steht der persönliche Gott; gegenüber der Skepsis, welche das Vorsehungswalten leugnet, da das Denken die Gegensätze aus ihm nicht entfernen und nicht immer in eine Weltformel zusammenfassen kann, steht der Glaube an den allwissenden und allweisen Vater, der seine mysteria gnädig seinen Erwählten offenbart (I, 17, 2; Op. 45, 358), gegenüber dem modernen Monismus, der doch diese Weltformel gefunden zu haben meint, dabei aber bei der Oberfläche oder — mit Nietzsche zu reden — der Falte, der Haut des Gedankens, der Form bleibt, den Schein anbetet, ja an den ganzen Olymp des Scheins glaubt und dadurch aus Tiefe oberflächlich wird, steht der Gott, der nicht mit der Welt verflüchtigt werden darf, sondern dieselbe in der Abhängigkeit von sich erhält und dabei ihre Selbständigkeit nicht aufhebt, immer wach, in kontinuierlicher Aktion und Energie, durch alle causae secundae wirkend; gegenüber der äußeren, fatalistischen Ursachenverkettung und verhängnisvollen Naturnotwendigkeit, die den Wert des Individuums erwürgt, steht der himmlische Vater, der jedes einzelne, auch das kleinste, regiert, so daß Sünde und Leid nicht als eine notwendige Last, sondern als Mittel zum bonum ac salus der Seinen erscheinen.

Was die Gedanken der Vorsehungslehre besonders charakterisiert, ist die kraftvolle eigentümliche Einheit, die durch den überwiegend theozentrischen Charakter seiner Lehre gegeben ist. Gott ist weder eine absolute Willkür, die nur zersplitterte, zufällige Zwecke verfolgt, noch eine fatalistische naturhafte Notwendigkeit, sondern ein notwendig freier Wille[1] und als solcher eine einheitliche in bestimmter Richtung und auf

1) Siehe S. 367.

sichere Zwecke hin ununterbrochen wirkende Energie. — Dieser Gottesenergie entspricht die Lebensenergie seiner Erwählten. Eine Bewegung aller Kräfte drängt und treibt zur Einheit, die ihren prägnantesten Ausdruck in der unmittelbaren und unbedingten Beziehung alles Seins und Geschehens auf Gott gefunden hat: „Wir sind Gott geheiligt und geweiht, und daher können wir nichts denken, reden und handeln als zu seiner Ehre. Denn das ihm Geweihte kann ohne starkes Unrecht gegen ihn zu profanem Gebrauch verwendet werden. Wir gehören dem Herrn; daher müssen auf ihn als den einzigen legitimen Zweck alle Teile unseres Lebens sich beziehen; alle unsere actiones muß seine Weisheit und sein Wille beherrschen (Inst. III, 7, 1). Die tragende Kraft des calvinistischen Systems ist das Bewußtsein von dem immer nahen, nie ruhenden, kraftvoll wirkenden Gott. Darauf gründet sich sowohl die Überzeugung, fest in der Welt zu stehen, als auch die Perseveranz der Gott Geweihten und der Glaube an den continuus gratiae progressus. Daher ist die Lebensanschauung voll von Aktivität: keine Askese, keine Flucht vor der Wirklichkeit, Feigheit vor der Realität des Bösen, sondern ein Aufschwung des Gemütes, eine Begeisterung der Handlung, des Kampfes, des Todes für Gott und seine Ehre: „Es ist uns bestimmt die Ehre Gottes höher zu schätzen als tausend Leben und alles das, was uns der Sinn des Fleisches suggeriert“ (Op. 40, 635). In diesem Bewußtsein haben wir die Kraft, die Schmerzen dieser Erde zu leiden, um sie auf ihr und in uns zu überwinden; aller Zorn gegen das Böse und der so entstandene contemptus mundi (die Welt des Bösen) steht in der Kraft jenes Heilsgottes, durch dessen Willen das Böse zwar nicht schlechthin, wohl aber zum Zwecke des Wachstums des Guten, das Gute als das Seinsollende schlechthin gesetzt wird.

In der Unterordnung des Lebens unter Gott und in der Bindung desselben an ihn erleben wir aber die Steigerung der Werte des Lebens und aller Lebensfähigkeiten. Das Errungene im Leben erscheint als etwas Empfangenes, freier Gnade Entsprungenes. Selbst die Freiheit des Menschen bedeutet hier nicht ein von Gott unabhängiges Vermögen, sondern etwas durch ihn Gesetztes und immerfort aus ihm Quellendes. So erscheint auch die höchste Leistung des Menschen nicht als ein Verdienst, sondern als eine freie Gabe des höchsten Gottes. „Wir sagen, der Mensch könne nichts Gutes tun oder auch nicht denken. Das

sagen wir, damit er seine Abhängigkeit von Gott erkennend an sich selbst verzweifle und ganz an ihn sich hingebe" — ein tiefer, fruchtbarer, dem religiösen Pragmatismus der Bibel entsprechender Gedanke. Der göttliche Wille eine Macht — ihr auch der Mensch mit seinem Leben und Handeln unterworfen. Nur in Gott vermag der Mensch dauernden Frieden zu finden. In der Beziehung seines Lebens, seiner Gedanken, seiner Willensrichtungen mit ihren Auswirkungen auf den Gott, der da ist und bleibt, gewinnt er den sicheren Halt, der allein ihn über den Naturzusammenhang erhebt und ihn nicht wie einmal sich hebende, dann wieder fallende Welle der natürlichen Lebensprozesse versinken läßt. „Einige liegen im Staube, einige kommen zu Ehren, nicht von Anfang noch vom Untergang, noch von der Wüste kommen Erhöhungen, denn Gott ist Richter, der diesen erhöht, jenen erniedrigt . ." Ein furchtbar großer und doch beseligender Gedanke! Denn wenn wir nach der Art des modernen Individualismus die Handlungen der Menschen von der göttlichen Vorsehung ausnehmen wollten, so würde jeder Trost schwinden. Hat Gott seine Ratschlüsse mit der Menschheit, so dürfen diese von der unbedingten Freiheit des Menschen nicht durchkreuzt werden. Wenn andererseits die Vorsehung der Überwindung der Furcht und Sorge und der Gewinnung eines unendlichen Trostes dient, so wäre dies alles illusorisch, wenn eine geringe außergöttliche Macht die Pläne Gottes durchbrechen könnte. Das Teilen zwischen Gott und Menschen (I, 16, 4) würde eine Kette von Zufälligkeiten ergeben, deren jede imstande wäre, uns die religiöse Zuversicht zu rauben; denn das ist das Verhängnisvolle am Zufallsglauben, daß auch ihm aus den kleinsten Ursachen die schwierigsten und wichtigsten Folgen hervorgehen können. In dieser Sursumcordafrömmigkeit sind Größe und Kleinheit aufeinander bezogen: Gott und Mensch Korrelatbegriffe.

Das Bewußtsein, in Gottes Vorsehung ausgeruht zu haben, bewirkt das Selbstbewußtsein und die Freiheit den anderen Personen und Sachen gegenüber. Der Mensch ist zwar ein instrumentum Dei, ein fictile in der Hand des figulus; in der lebendigsten Bezogenheit auf ihn treten dann Wesen und Wert des Menschen nicht auseinander, sondern sie verschmelzen sich zur inneren Einheit. Man ist hier minister Dei, sacer Dei, filius Dei; es stehen schlechthin wertvolle Größen, die Erwählten da — ein gesunder Individualismus verbindet sich mit dem unbedingten Abhängig-

keitsgefühl. Alles Streben erhält dann Richtung zur Einheit, zum großen Ganzen; durch den zentralen Begriff der Ehre Gottes erhält alles Sinnen und Trachten eine beseligende Richtung nach oben.

Deshalb darf man sich nicht wundern, daß diesen größten Systematiker unter den Reformatoren der klare Zug zur Einheit auch auf dem religiös praktischen und dem ganzen Kulturgebiet geleitet hat. Das Streben nach Einheit fordert den Zusammenhang aller Geheiligten, aller Erwählten, aller wahren Mitglieder der Kirche: Die Kirche ist die Gemeinschaft der Gläubigen, ein majestätischer Komplex, eine mystische Einheit, die aber, äußerlich organisiert, als Spiegel der Ordnungen Gottes in der Welt dasteht. Als solche bietet sie Trotz den Feinden des Reiches Gottes: Calvin hat mit seinem Organisationstrieb den Gesamtprotestantismus gegen Loyola gerettet — eine Binsenwahrheit der Geschichte für alle, die wissen, wie es unter den Protestanten aussah, ehe Calvin auftrat, und welche Folgen es hätte haben können, wenn die ohnehin so mannigfach gesonderten, ohne jeden äußeren Zusammenhang untereinander stehenden, oft so bedrängten Territorialkirchen des konservativen und oft so geduldigen Luthertums sich innerlich so fern, fremd und gleichgültig geblieben wären. Calvin ist die bindende Persönlichkeit des Protestantismus. Es muß immer wieder hervorgehoben werden, daß er der erste große Unionsmann des Protestantismus war: „Es ist das eine große Gut, dem wir mit Leib und Seele und der Hingabe des innersten Herzblutes nachzustreben haben, daß die Kirche zur Einheit und zum Frieden komme. Länder und Meere möchte ich durchschiffen, um sie zu holen, meinen Hals darbieten, um sie zu erkaufen! Ich wollte, alle Kirchen Christi würden durch so viele Einigkeit verbunden, daß uns die Engel herab ihre Harmonien dazu sängen!“ [1]

Der Einheitsdrang beseelte Calvin auf dem ganzen Kulturgebiet.[2] Da Calvin das ganze Leben unmittelbar unter die göttliche Vorsehung stellt, hat er seinerseits mächtig dazu geholfen, den Dualismus zwischen der vita saecularis et religiosa zu durchbrechen und somit auch der Wissenschaft als Objekt das ganze Lebensgebiet wiederzugeben. Er erkannte weiter,

1) Vgl. Stähelin, Joh. Calvin II, 189 ff.
2) Darauf hat namentlich Kuyper: „Reformation wider Revolution“ hingewiesen.

daß das Wesen der Wissenschaft im Einheitstriebe, ihre Aufgabe nicht bloß in der Klassifikation der Einzelnen, sondern in der Unterordnung des Speziellen unter das Allgemeine und dieser wieder unter das allgemeinste Prinzip ruhe. Seine Forderung einer philosophia christiana ist charakteristisch. Hier kam ihm das Dogma von der alles umfassenden und durchdringenden göttlichen Vorsehung wesentlich zu Hilfe.

Mit der Betonung des Gedankens, daß die ganze Welt uns die Ordnungen und die unendliche Schönheit Gottes offenbart, daß Gott nicht bloß für das Einzelne, auch das Kleinste, sorgt, sondern demselben einige Strahlen seiner Majestät mitgeteilt hat, hat er das Verständnis nicht bloß für die Beobachtung, sondern auch künstlerische Darstellung und Veredelung aller Einzelheiten geweckt.[1] Überall ist Calvin Theologe der Einheit.

Die Einheit kann allerdings nicht durch Anhäufung von Gegensätzen, sondern nur durch ernstes Abschleifen von scharfen Kanten und allmähliche Annäherung der Extreme erzielt werden. Als Theologe der Einheit mußte daher Calvin zum Theologen der Diagonale, zum wahren Vermittlungstheologen werden. Nach der Art, wie diese beiden Charakterzüge in der Vorsehungslehre ausgearbeitet sind und sich gegenseitig durchdringen, ist die Vorsehungslehre Calvins systematisch höher zu stellen als die rein praktisch aphoristische Lehre Luthers und die wesentlich theoretischen Paradoxien Zwinglis.

Calvins Vorsehungslehre ist erlebt. Darin liegt das Eigentümlichste seiner Lehre. Man kann z. B. die platonische Lehre von der Persönlichkeit Plato lostrennen, und sie gewinnt noch dabei, indem ihre Wahrheiten, losgetrennt von der sie lehrenden Person, nur in einem um so ungetrübteren Glanze leuchten. Mit der Lehre Calvins ist es anders. Ihr Wert und ihre Bedeutung begreift sich nur, wenn man sie im engen Zusammenhang betrachtet mit seiner Person.[2] Denn die Art der Ausübung gibt einer Lehre oft ihren besonderen Geschmack, ja sie kann manchmal durch Energie des Willens Unvollkommenheiten der Theorie zudecken, wie es in der Tat z. B. in der Lehre Calvins von der Freiheit der Fall ist.

1) Vgl. das Nähere bei Kuyper.

2) In diesem Sinne hat Maimbourg recht: Calvin a fabriqué une religion toute sèche et toute conforme à son tempérament (Doumergue, L'art et le sentiment dans l'oeuvre de Calvin S. 9).

Calvin ist Theologe der Vorsehung geworden, da er in sich das Bewußtsein trug, ein Werkzeug der Vorsehung zu sein, wie ihn auch Butzer in einem seiner Empfehlungsschreiben bezeichnet hat. Doumergue[1] gibt richtig die Quelle dieses Bewußtseins an: „Dieu lui dit: Tu es mon instrument." Wenn er in der Vorsehungslehre, wie wir sahen, mit großer Entschiedenheit betonte, daß der Mensch für Gott, und Gott im Menschen seinem Werkzeug wirkt, daß „la force de Dieu remplaçant la faiblesse de l'homme", dann sind diese Worte aus der Tiefe seiner persönlichen Überzeugung heraus gesprochen. Dieser Überzeugung lebend, vollkommen seinem Gott ergeben — cor mactatum in sacrificium offero — betrachtete Calvin seine Sache als Gottes Sache[2] und ging daher mit so unerbittlicher Strenge gegen die Feinde Gottes vor. „Bellt doch ein Hund, wenn man seinen Herrn angreift, und ich sollte meinen Mund verschließen, wenn Gottes Wahrheit angetastet wird" (Brief an die Königin von Navarra).

1) A. a. O. S. 712.

2) Gegen Castellios Verleumdungen schreibt er: Mihi te ad eius (Gottes) tribunal provocare liceat, ut suo tempore appareat suae doctrinae vindex, quam in persona mea furiose oppugnas. „Tausendmal lieber will ich", so schreibt er an Petrus Faber, „daß mich die Erde verschlinge, als daß ich nicht horchen sollte auf das, was mir der Geist Gottes durch den Mund des Propheten sagt und gebietet, damit nicht der Schimpf, womit Gottes Majestät befleckt wird, auf mein Haupt zurückfalle."

Date Due

FEB 17	1964		

BX
9422
C168 33167
AUTHOR
TITLE
Calvinstudien.

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	DATE RETURNED
FEB 3 '64	Anne Milbury 328-0236 2016 E. Sherman, Evanston	
OCT 21 '88	KEITH KILLINGER LSTC TMO	
JUN 27 '90	ATLA Preservation	